

ناصِيف نصار

الفِكْرُ الْوَاقِعِيُّ عِنْدَ ابْنِ خَلْدُونْ

تَفْسِيرٌ تَحْلِيبِيٌّ وَجَدِيلِيٌّ لِفِكْرِ ابْنِ خَلْدُونْ فِي بَنْيَةِ وَمَعْنَاهُ

دارُ الْطَّلَيْعَةِ للطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ
بَيْرُوت

هذه ترجمة ببعض تصرف لكتاب

La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn

Presses Universitaires de France, Paris, 1967

وقد صدرت ترجمته الإسبانية تحت العنوان الآتي

El pensamiento realista de Ibn Jaldūn Mexico, 1980.

جميع الحقوق محفوظة
لدار الطبيعة للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

ص. ب ١١١٨١٣

٣١٣٦٥٩ تلفون
٢٠٩٤٧٠ }

الطبعة الأولى

تموز (يوليو) ١٩٨١

الفِكْرُ الْوَاقِعِيُّ عِنْدَ ابْنِ خَلَدَيْوَنْ

للمؤلف

عن دار الطليعة

- نحو مجتمع جديد، طبعة ثالثة، ١٩٧٧.
- طريق الاستقلال الفلسفي، طبعة ثانية، ١٩٧٩.
- مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، طبعة ثانية، ١٩٨٠.
- الفلسفة في معركة الأيديولوجية، طبعة أولى، ١٩٨٠.

تمهيد

في عالم يحاول الإنسان فيه، بلا كلل ولا ملل، أن يحقق معقولية التاريخ، على صعيدي المعرفة والعمل، لا ريب في أن فكر ابن خلدون ليس فكراً فات عليه الزمن. فالاهتمام الذي يحظى به في العالم أجمع، والتقدير الكبير الذي يتمتع به لدى عدد كبير من ألم المؤرخين وعلماء الاجتماع، منذ أكثر من قرن، يمكن اعتبارها برهاناً كافياً على ذلك. ولكن، في عالم يجتاز الوعي التاريخي فيه مرحلة في غاية العسر والتعقيد وتتطلب فيه ضرورات تحديد الهوية والتجدد أحاجاناً طويلة وشاقة، أعني في العالم العربي المعاصر، لا يمكن أن يكون فكر ابن خلدون مجرد قيمة تاريخية، ولو مجيدة وغزيرة الفائدة. إنه في عالم لهذا الموضع الأشد ملاءمة لتسريع عملية التعرف على الذات والموقع الذي يمكن الانطلاق منه لتكوين وعي تاريخي جديد.

هذا يعني أن قيمة (المقدمة) لا تتجاوز نطاق مضمونها الضيق وحسب، بل إنها، وعلى الأخص، تهم مباشرة الفكر في العالم العربي اليوم. وفي الواقع، يشعر هذا العالم الناهد إلى الوعي بنفسه عام الوعي بموجة ماسة إلى العودة إلى الأصول، إلى الينابيع الحية. ولكن، عبئاً يخواول أن نقيم صلة مع هذا التيار العام أو مع ذاك المفكر الكبير في تراثنا، إذا لم ندرك المشكلة ولم نحدد لها في تحملها بالنسبة إلى الصيرورة العامة للمجتمع والثقافة. الواقع هو أن مشكلة الثقافة في العالم العربي

الحديث والمعاصر هي مشكلة التواصل لتراث ثقافي عريق والانقطاع الذي يفرضه التقدم الحاسم في الحضارة الأوروبية. هي مشكلة الوفاء في التغير، أو المحافظة والابداع. وهذا يعني أنها تتطابق جوهرياً مع جدلية التخطي. فالعودة الى الأصول ليست إذن سوى حل زائف. والموقف الذي يجدر بالتفكير الأصيل أن يقفه هو موقف مواجهة المشكلة كما تنتظره عليه في وضعيته الحددة تاريجياً. والسعى المخلص في سبيل تقديم الوسائل المناسبة لقيام الوعي التاريخي ولولادته الجديدة. والحقيقة أن بعض المؤلفين يعملون في هذا الاتجاه. ولكن يبدو لنا أن قضية تجديد الفكر العربي لم تتحقق حتى الآن تقدماً كبيراً. وبالطبع، لا يتتيح لنا تعقد هذه القضية أن نعالجها في هذا التمهيد. إلا أنها نوّة الإشارة الى الكيفية التي يمكن لفكر ابن خلدون أن يساهم بها، على أفضل صورة، في دفع الفكر التاريخي والسوسيولوجي والفلسفي وترقيته.

المدار العام للتأليف ابن خلدون هو مدار التاريخ كواقع وكمعرفة. والعنصر الرئيسي في هذا المدار هو الدولة كظاهرة إجتماعية بامتياز. وبالفعل، التاريخ والدولة هما الشكلتان الأساسيةان اللتان تواجهان اليوم العالم العربي. والمراقب النببي للحركات الاجتماعية السياسية التي تتصارع فيه يدرك بدون عناء كبير أن عدم وجود نظرية عامة في الدولة والمواطن، مبلورة ومقبولة بوضوح، هو في أساس العديد من التصرفات المتصفه بالاندفاع وسرعة العطب في الوقت نفسه، الصادرة عن العاطفة أكثر مما هي صادرة عن العقل. وتأليف ابن خلدون يشتمل على نظرية في الدولة وتصور للتاريخ. فهو، من هذه الجهة، التأليف الذي ينبغي للمفكر الملزم أن يسأله قبل غيره.

ولكن يمكن الاعتراض على ذلك بحججة أن نظرية ابن خلدون بعيدة عن أن تكون النظرية التي من شأنها أن تلهم الفكر السياسي والاجتماعي. لأنها نظرية سوسيولوجية عن مرحلة تاريخية انقضت،

وليس من باب الصدقة أن يكون بعض المفكرين الاصلاحيين قد أثر
اللجوء الى فكر ابن تيمية... والحق أن هذا الاعتراض، الشائع الى
حد ما، يرتكز على سوء فهم، فلا أحد يفكر أن فكر ابن خلدون
مطبوع بطابع العصور الوسطى. ولكن السؤال الذي ينبغي طرحه في
هذا السياق هو: هل غاب عالم العصور الوسطى تماماً من العالم الذي
تحرك فيه اليوم الشعوب العربية؟ إن أسباباً وجيهة تحمل على
الاعتقاد أن التطور الاجتماعي الاقتصادي والاجتماعي السياسي
والاجتماعي الثقافي للعالم العربي تعوقه بنى مادية وذهنية لم تغير تغيراً
عميقاً منذ العصور الوسطى. ولذلك فإن فكر ابن خلدون بهم مباشرة
المفكر العربي في هذا العصر بقدر ما هو فكر مطابق لواقع اجتماعي
تاريجي لا يزال حاضراً. ومن هذه الزاوية، فهو يقدم له معلومات عن
الواقع الذي يعيش فيه، ويؤصل في الوقت نفسه تفكيره في التاريخ
ويدلله على ما يتمنى عليه القيام به. انه من حيث هو فكر سوسيولوجي
يوفر للباحث الاجتماعي سبيلاً لمقاربة المجتمعات العربية لا يقل نفعاً عن
العديد من السبل أو الطرائق الموضوعة لدراسة المجتمعات أخرى، إن لم
يفقها. ومن حيث هو فكر سوسيولوجي عن عالم يسيطر عليه كلّاً
الأمر الديني، فهو يشكل مرحلة متقدمة جزئياً من قبضة ذلك الأمر،
وبالتالي يفتح الباب أمام فكر أشد وعيّاً بقدراته وبوظائفه. وعلى هذا
الصعيد، يستدعي فكر ابن خلدون نفياً للنفي الذي مارسه تجاه
الفلسفة وقام عليه بكل اطمئنان. لقد اندرج فكر ابن خلدون كتكاملة
ونهاية لدور الفكر العربي الاسلامي في سياق تقليد فلسفى لم يحسن
تنظيم برنامجه منذ البداية. ولذلك فالنفي الذي يستدعيه يستلزم قراءة
مستأنفة لكتاب (الجمهورية).

ومن جهة أخرى، وبقدر ما يتخلص العالم العربي المعاصر من البنى
العتيقة، فإن (المقدمة) تدعو المفكر الى إكمال معلوماته بقراءة كتاب
(الرأسمال)، كما تنبئه الى أوهام الاقتباس السطحي والى مخاطر

الاغتراب الفكري. إذا كان عالم ابن خلدون موجوداً إلى جانبَ عالم ماركس، فهذا يعني أن أيّاً منها لا يملك الجواب عن المسائل المطروحة على الأجيال الحاضرة في البلدان العربية، وإن الجواب المناسب عن هذه المسائل يمكن أن يتوفّر فقط بواسطة بحث أصيل، يستوعب روح ومضمون (المجاهورية) و(المقدمة) و(الرسائل) ومصادر أخرى غيرها، ويتناول جوانب الأساسية في الوجود الإنساني، الشخصي والجماعي والتاريخي.

وهذا البحث الذي نضعه بين يدي القارئ ليس سوى محاولة، تأريخية وفلسفية في وقت واحد، لتوضيح ما ينطوي عليه فكر ابن خلدون من عناصر تقوم عليها أهميته العظمى في تاريخ الفكر، وذلك باعتباره موضوعياً كلاماً متاسكاً منتمياً إلى المرحلة الأخيرة من تاريخ الثقافة العربية الإسلامية الوسيطة. ومن هذه الجهة، ليس هذا البحث سوى بحث أول يستدعي أحاجاناً أخرى، سوسيولوجية وفلسفية، مستمدّة من نتائجه السلبية والإيجابية. وإذا أفلح في إثارة تعاطف القارئ ومشاركته الفكرية، فإنه يكون قد حقق المقصود الأول منه.

اننا نعتذر من القارئ غير المتخصص عن اقتضادنا في التعليق على هذه أو تلك من المسائل المبحوثة، ما كان من الضروري التوسع فيه من أجل شرح مفصل لفكر ابن خلدون وفker المقدمين. فقد آثرنا الاقتصاد لكي نحفظ للعرض طابعاً كثيفاً، متواصلاً، واضحاً. أما القارئ المتمتع بقدر مقبول من الإيمان والإطلاع، فإنه يستطيع أن يتبيّن بنفسه درجة الأهمية التي نعترف بها أو نرفض أن نعترف بها لهذا أو ذاك من جوانب (المقدمة). وعندما يتعلق الأمر بالبحث والتفسير،

فإن أفضل استعداد من شأنه إقامة الحوار بين المؤلف والقارئ
وتعزيزه إنما هو استعداد الحضور والمشاركة.
باريس، في ٢٦ نisan ١٩٦٥.

ناصيف نصار

تنبيه: من أجل فهم المصطلحات المعتمدة في الحواشي، ينبغي
الرجوع إلى لائحة المصادر والمراجع الموضوعة في آخر هذا الكتاب.

مدخل

نشوء المشكلة وبنيتها

١ - ملاحظات منهجية

ضرورة دراسة نشوء المشكلة. لقد حقق التاريخ الفلسفية تقدماً عظيماً إذ حاول التغلب على ثنائية الوجهة التطورية والوجهة المذهبية أو النظامية. فالبحث عن تماسك الكلام لا يمكن اجراؤه بدون البحث عن تأثيرات الفيلسوف وتوجات فكره في أثناء تكونه وتناميه. وقد اختصر هنري جوهيه ذلك بقوله: «ان توافق التطور ليس سوى طريقة أخرى للتعبير عن تماسك النظام»^(١).

ولكن، ينبغي الإقرار بأن التطور والنظام لا يتطابقان أبداً على وجه التام. فالنظام الفلسفي، أو ذو الطابع الفلسفى، تعبير عما يرغب صاحبه فيه من توحيد فكره والواقع أكثر مما هو تعبير عن وحدة محققة تماماً. مما يعني أن التوفيق بين مقتضيات الوجهتين لا يخلو عند التطبيق من صعوبات جديدة. ففي كل حالة، ينبغي الاهتداء إلى نوع التكيف والتطويع اللازمين لكي تنفذ الدراسة بقدر ما يمكن إلى أبعاد عملية الخلق الفكري وصميمها. فكيف يمكن تطبيق هذا المنهج العام في دراسة فكر ابن خلدون؟

واقعة أولى تفرض نفسها فرضاً، وهي أن جمل فكر ابن خلدون موجود في مؤلفه الضخم، (كتاب العبر)، الذي تصوره وكتب القسم

(١) جوهيه: التاريخ وفلسفته، ص ٣٩

الأكبر منه بين سنة ١٣٧٥/٧٧٦ وسنة ١٣٨٢/١٧٨٤^(١). والكتاب الأول من (كتاب العبر)، وهو المعروف باسم (المقدمة)، تم انجازه، بحسب قول ابن خلدون نفسه، «بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعه وسبعين وسبعيناً»^(٢). وهو الذي يشتمل على أفكار ابن خلدون الجديدة. وإذن، فالوجهة المناسبة لدراسة (المقدمة) هي الوجهة النظامية. إن الطابع الفذ المفاجئ الذي تتسم به (المقدمة) بالنسبة إلى حياة ابن خلدون والى محمل الثقافة العربية الإسلامية، مضافاً إليه الأحكام في تأليفها، يدعو مؤرخ الفكر إلى الاهتمام رأساً بوحدة الأفكار التي تشتمل عليها من وجهة حركتها الداخلية.

اننا نقبل هذه النتيجة بدون تحفظ. ومع ذلك، لا نستطيع الابتداء بالبحث على هذا المستوى. إذ يستحيل مباشرة دراسة فكر ابن خلدون، رغم كل الظواهر، بدون اعتبار جدي لكل المرحلة التحضيرية التي سبقت إبداع (المقدمة). فالسؤال الذي يجب علينا الإجابة عنه، قبل أي سؤال آخر، هو: لماذا أصبح ابن خلدون في لحظة معينة من حياته مؤرخاً وعالم اجتماع؟ الإجابة عن هذا السؤال البسيط المباشر هي المفتاح لهم تأليف ابن خلدون. إذا أهملت، فإنه يتغدر فهم فكر ابن خلدون على حقيقته. وعلى العكس، فإن نوعيتها تحدد نوعية تفسير الفكر الخلدوني في جملة.

(١) راجع: التعريف، ص ٢٤٦، ٢٥٠. لقد استمر ابن خلدون في اثناء اقامته بالقاهرة في ادخال تعديلات وإضافات على مؤلفه. ولكن ذلك لا يشكل صعوبة ذات شأن أمام دراسة فكره في جانبه الواقعي. وكذلك لن تتعرض للكتاب الصغير، (شفاءسائل) الذي لم يتأكد بعد تاريخه وأدائه الذي يتعلق فقط بفكر ابن خلدون الديني. هذا مع العلم أن بعض الباحثين، ومنهم الدكتور عبد الواحد واقي، يشك في نسبة هذا الكتاب إلى ابن خلدون. راجع: المقدمة، ص ٧٨٦ - ٧٨٧ وص ١٣٦٤ - ١٣٦٥ .

(٢) المقدمة، ص ١٣٥٥

يعزز هذا الاعتبار نوعان من الأدلة. يتعلق الأول منها بالدراسات الخلدونية، والثاني بطبيعة التجربة الكلية التي عاشها ابن خلدون. وفي الواقع، لم يتوصل معظم دارسي فكر ابن خلدون والمعلقين عليه إلى الأحاطة إحاطة شاملة به^(١). إذ بورتهم أصالة (المقدمة) وأبعادها، فلجأوا إلى تجزئة بنائها وتحليل كل جانب من جوانبها على حدة، في ضوء اهتمامهم الخاصة أو بالنسبة إلى قطاعات محددة من قطاعات المعرفة. وكانت النتيجة ترافقاً في الدراسات والمقالات التي، رغم فائدتها من زاوية خاصة، لا تخلي من تشويه لفكرة ابن خلدون الحقيقي وسوء إدراك لمعنى كل جانب من جوانبه داخل بنائه الشاملة. وحتى الدراسات الشاملة لا تنجو من هذا النقد، إذ أن ما يميزها عن غيرها إنما هو عدد الجوانب المعالجة فقط. ولا نجد فيها اهتماماً بالروابط الأساسية التي تشكل هيكل (المقدمة). بالطبع، هناك صعوبات مهمة تحول دون وصول البحث إلى المرام بسهولة، ليس أقلها تعقد المادة الخلدونية والإيجاز في كثير من الموضع والتشابك في تفاصيل بعض الأجزاء. ومن جهة ثانية، ينبغي الاعتراف ببعض التقدم في التعمق في عدد من النقاط الهامة. ولكن، رغم ذلك، يبقى العيب الرئيسي لتلك الدراسات قائماً وملخصه أنها تعتبر (المقدمة) «موسعة»، في حين أنها تشكل «كلأً» أو «تأليفاً». والتأليف ينتظم حول محور موحد، ويستقيم على قاعدة، وتتلاحم أجزاؤه بفضل هيكل. وباعتباره ككل، فهو يشكل جواباً عن مشكلة أساسية. وهذا بالضبط ما خفي على معظم الدارسين والنقاد. فلأنهم لم يدركوا المشكلة، لم يتمكنوا من التوجّه نحو اعتبار الحل في كليته. ولأنهم لم يسيطرروا على الحل في كليته، لم يتمكنوا من اكتشاف معوره المولى: العمليتان متلازمتان، والنجاح أو

(١) باستثناء عمن مهدي الذي كان بحسب علمنا أول من حاول تقديم تفسير شامل لفكرة ابن خلدون ك الفكر ذي بنية نظامية. راجع: فلسفة ابن خلدون في التاريخ، لندن، ١٩٥٧.

الفشل في أحديها يؤدي الى النجاح أو الفشل في الأخرى.

وهكذا تنتقل الى تجربة ابن خلدون والى استقصاء مشكلته من وجة تطورية. الابداع الفكري حدث يتراوّح مع مقتضيات تضرب بجذورها في الحياة والتجربة. وتحليل تلك المقتضيات يوفر الوسيلة للنفاذ الى داخل التأليف المكتمل، إذ يكشف لنا عن نظر تشكّل المشكلة التي كانت أصلًا له. والسبب القريب لعدم تطبيق هذا النوع من التحليل على فكر ابن خلدون يمكن في عدم تركيز الانتباه على المؤشرات التي تدل على أن ابن خلدون كان في أثناء مغامراته السياسية يتبع الدراسة والتأمل والتنقيب^(١). وفي الواقع لا يوجد أي انقطاع في حياته بسبب ما حدث له بين سنة ١٣٥١/٧٥٢، وهي السنة التي اختتم فيها نسأته الأولى وانخرط في الحياة السياسية، وسنة ١٣٧٥/٧٧٦، وهي السنة التي اعتزل فيها الحياة السياسية. وإنما يوجد انتقال طبيعي من مستوى الى مستوى آخر، بفضل تجربة سياسية طويلة وغنية جداً. وعليه، لا يمكن تبيين طبيعة المشكلة الكامنة في أصل (المقدمة) إلا بالنسبة الى هذه التجربة التي جعلت صاحبها يشارك في الحياة السياسية الاجتماعية في جميع أقطار المغرب. ومن هنا ضرورة بدء البحث بدراسة التطور العام لتجربة ابن خلدون. ولكن ذلك يقتضي أولاً تذليل بعض الصعوبات.

المنهج الواجب اتباعه. الصعوبة الأولى تتعلق بمسألة الموضوعية. إذا كان المطلوب الأمانة لفكرة ابن خلدون، فكيف نضمن الوصول الى حقيقة تجربته الحية وعلاقتها مع تأليفه؟ أنسنا معرضين للقيام بترتيب تحكمي للأشياء، من أجل الوصول الى نتائج معروفة سلفاً؟ ان مقتضى

(١) كتب غاستون بوتو في اطروحته عن ابن خلدون: «ان سيرة حياته تساعد بقوّة على تفهم (المقدمة) وعلى تحديد قيمتها وبنحو ما على فهم تطور فكره». ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، ص٤. ولكنه لم يستثمر هذه الفكرة ابداً.

الموضوعية الذي يكمن وراء هذين السؤالين يشكل مشكلة رئيسية في مجال التاريخ للتفكير. إلا أن هذه المشكلة لا تبدو عسيرة الحل فيها بخض موضوع بحثنا. فالنحوص هي بلا ريب المستند الرئيسي. ولكن، إلا يوجد غائية جدلية تربط ما بين الحياة والتأليف؟ إن الجزم أو الافتراض بأن (المقدمة) موضوعة انتلاقاً من مشكلة أساسية لا يعني أن دلالة التجربة مقتصرة على مضمون التأليف أو مستنبطة منه؛ وإنما يعني، على العكس، أن التجربة وجدت اكتاماً وتحققها التام في مضمون التأليف. فلو لم يعan ابن خلدون، في حياته اليومية، قضايا كثيرة، عقلية وسياسية في وقت واحد، لما كتب (المقدمة). إن العلم بالتأليف الحاصل يرشد إلى كيفية حصوله، والعلم بكيفية حصوله يسمح بتحديد دقيق لموقعه. وهذا يمكن بدون خروج عن حدود الموضوعية.

لقد أنجز الباحثون، جزئياً على الأقل، دراسة العوامل الاجتماعية والسياسية، وعلى الخصوص العوامل النفسية، التي يفترض أنها أثرت بشكل أو باخر على تفكير ابن خلدون. فالمطلوب الآن هو دمج تأثيراتها المشابكة في سياق وجهة تنطلق من داخل تجربة ابن خلدون. بعبارة أخرى، ينبغي الشروع الآن بما هو أبعد من الترميم الموضوعي للواقع، أي الشروع بالكشف عن الدلالات الحية التي هي بمثابة السبب الداخلي للتفكير. وهذا يتطلب بذل جهد تعاطفي كبير. لا ريب في ذلك. ولكن، ينبغي الإقرار بأن ذلك يشكل شرطاً لا بدّ منه وجزءاً لا يتجزأ من كل عمل تقييمي تفسيري يتناول تظاهر الإبداع الإنساني. إن معرفتنا لحقيقة تأليف ابن خلدون، وبالتالي لقيمه بالنسبة إلينا، ستظل ناقصة ما دمنا لم نكشف عن تطوره الذاتي بداءً براحت نشأته الأولى، في بيئته الخاصة. ولهذا كلّه، ستتشتمل لوحة المراجع التي لا بدّ من اللجوء إليها على عناصر كثيرة مختلفة، وأهمها: النحوص، المعنى الداخلي لكل حدث، الواقع الظرفية، الصدى الذي كان للحدث أو لل فعل في المجال النفسي الاجتماعي، والموقع الذي لكل

جزء تفصيلي في إطار التجربة ككل. بالنسبة إلى تجربة والي فكر في غنى تجربة ابن خلدون وفكرة، لا يجوز إهمال أي حدث، منها كان ضئيلاً.

وهكذا، فإننا نحاول أن نصل إلى أقصى الموضوعية، وأن نقدم وصفاً شاملاً يتنااسب مع تجربة كلية. فبقدر ما ننجح في ذلك، نستطيع أن نفهم طبيعة وبنية مشكلة (المقدمة)، هذا الكتاب اللغز في الثقافة العربية الإسلامية. وفي سبيل ذلك، علينا أن نحدد الكيفية التي بها ينبغي استعمال الوثيقة الرئيسية التي هي كتاب (التعريف).

طريق مزدوج. النظرة العامة التي يعطيها المؤلف عن نفسه هي بالتأكيد الطريق الأقرب للدخول إلى عالمه. ولكنه طريق مزدوج. صحيح أن كتاب (التعريف) لا يهمنا هنا إلا كدليل، ولكن ذلك لا يسمح لنا بتفسير النظرة التي يستعمل عليها من وجهة خارجية. بالطبع، أنه، بكل سيرة ذاتية، جزء من سيرة المؤلف نفسه. إلا أن معنى ذلك أنه يتوجب علينا معرفة معطياته معرفة جيدة حتى تتتجنب كل تشويه وكل تفسير اعتباطي، وبخاصة حتى نتوصل إلى تفهم مطابق لسيرة المؤلف في ذاتها.

وعلى العموم، الاختلاف كبير بين دارسي ابن خلدون في تقديرهم لكتاب (التعريف) واستعمالهم له. ولنذكر على سبيل المثال موقفين يمثلان ذلك الاختلاف خير تمثيل. يقول طه حسين: «ما يسيطر عند ابن خلدون هو فكرة الأنما. اهتمامه بنفسه يظهر في سيرته الذاتية كما فيسائر مؤلفاته، وأنه لم المرجح أنه لم يكتب سيرته الذاتية إلا بدافع الرغبة في التحدث عن نفسه، وفي إظهار نفسه. وفي الواقع، لقد كان ابن خلدون أول كاتب عربي يخصص كتاباً كاملاً عن تاريخ حياته».^(١)

(١) راجع: طه حسين: فلسفة ابن خلدون (الاجتماعية، تحليل ونقد، ص ٢١

ويشير جاستون بوتول من جهته الى «ان سيرة ابن خلدون الذاتية قصيرة جداً، واننا نجد فيها خصائص التصور الشرقي، أو بشكل أعم تصور القرون الوسطى، عن الخبر. فهو يروي الواقعات ولا يتعرض للأفكار»^(١). الفرق بين هذين الرأيين في وجهة النظر. يزج طه حسين في تقديره اعتباراً أخلاقياً يغيب لحسن الحظ تحت قلم جاستون بوتول. ولكن، مهما كان الدافع وراء هذين التقديرين، فالمهم هو أنها يقان عند الخصائص البرّانية لكتاب (التعريف)، في حين أن المطلوب هو كشف علة هذه الخصائص، ودلالتها بالنسبة الى كتابة ابن خلدون والى التاريخ. ان لكتاب (التعريف) أهمية قصوى في نظر الفيلسوف المحلل الذي يبحث عن المسارات المحبوبة في تقدم الروح. إذ أنه يتضمن لحظة متميزة من لحظات الوعي والذاتية التاريخية، مما يدل على السبيل المؤدي الى أصول (المقدمة). ومن هنا ضرورة تحليل، ولو سريع، لسماحة الراوية التي تهمنا، أي نشوء المشكلة.

من الواضح أن كتاب (التعريف) لا يتصرف بشيء من صفات المذكرات الخاصة أو من صفات الاعترافات. ففي لحظة من حياته، قرر ابن خلدون كتابة سيرته الذاتية. لماذا؟ هذا هو السؤال الأولي الذي نجيب عليه بدءاً ببعض الملاحظات السلبية.

إنه لم الطبيعي جداً أن يدور خبر السيرة الذاتية على أحد المؤلف. ولكن، ثمة طرق عديدة للإخبار عن الذات. فالشكل الذي ترتديه السيرة الذاتية، يكشف عن حقيقة صاحبها أكثر من غيره من العناصر. لقد وضع القديس أوغسطينوس في إعترافاته أخص ما في كيانه الداخلي - بقدر ما يمكن للخصوصية الداخلية أن تمظهر وتتموضع. فاعترافاته تشتمل على تحليل دقيق لكل مراحل تطوره. فهو يعاين ماضيه، وي Finch أفعاله وأفكاره وعواطفه، ويتهم نفسه، ويدافع عن

(١) راجع: بوتول. المرجع السابق، ص٩

نفسه، ويحاكم نفسه أمام محكمة وعيه المرتد إلى الإيمان والمكرس كله. و يجعلنا نشاهد تحولات النغم الامتناعي الداخلي، حيث تستعيد النفس أجزاءها وإمكاناتها التي تلاشت وتحولها إلى تكثير عن معاصيها، والى ترنيم وصلة. وعلى العكس من ذلك، فإن ابن خلدون لا يشعر بأي ميل إلى تحليل الذات وفحص الضمير. فهو لا يبدي في أي موضع من سيرته الذاتية إهتماماً بتساؤل عن نفسه. وبهذا المعنى، كان طه حسين على حق حيث وضعه في الطرف المقابل لأبي العلاء المعري. وعلى العموم، يمكننا القول أن (اعترافات) أوغسطينوس وكتاب (التعريف) لابن خلدون يعكسان طبعين وتصورين للإنسان مختلفين جذرياً ومرتبطين بروح الحضارتين اللتين ينتسبان إليها^(١).

وفي مقابل ذلك، يجمع الدارسون على الإشادة بصفات الاتحizar والموضوعية عند ابن خلدون المؤرخ. هذه الصفات موجودة في نص كتاب (التعريف) بصورة إيجالية. ولن نستغرب ذلك إذا تذكرنا أن ابن خلدون وضع هذا النص وألحقه به (كتاب العبر) حوالي السنة ٧٩٧/١٣٩٥، في أثناء إقامته بالقاهرة^(٢). وفي الواقع، يعرض ابن خلدون في هذا النص «واقعات» حصلت له أو لغيره. إلا أن المسافة التي يقيمهما الوعي «العرفي» بينه وبين نفسه لا تصل إلى حدّ جعله مشاهداً مجرداً من كل مصلحة. لقد كتب ابن خلدون كتاب (التعريف) مدفوعاً بأهداف محددة في بيئه نفسية اجتماعية محددة. ففي موقفه العام يمكن شيء ما عميق. فإذا نستطيع قوله في هذا الصدد؟

يظهر الطابع المحدود لموضوعية ابن خلدون من خلال شيئين: غياب

(١) يمكن المقارنة بين عقريبي افريقيا الشمالية. وفي ظننا ان هذه المقارنة يمكن ان تؤدي الى نتائج هامة.

(٢) التعريف، ص ٢٠٣ - المقدمة، ص ٢١٤ - ٢١٦. القسم الأخير من كتاب التعريف متاخر قليلاً عما قبله. ولكنه لا يختلف في شيء من حيث الشكل أو الأسلوب.

بعض الواقعات المهمة من نص الخبر «التعريفي»، (مثلاً: كتابات مرحلة الشباب)، والأهمية اللامتناسبة المعطاة للحوادث المذكورة في الخبر. بالطبع، يمكن تفسير ذلك بالنسیان أو بالتناسی، بنوع من التشویه غير المقصود أو بعض الاعتبارات التي فرضتها ظروف المكان والزمان. ولكن هذه الأسباب، إذا كانت ضرورية لشرح بعض التفاصيل، فهي غير كافية كتفسير شامل. فالتفسير الشامل يقتضي طرح السؤال عن العلة في مستوى الاتجاه العام لكتاب (التعريف). إذا كان ابن خلدون يتسع في بعض التفاصيل التاريخية، المهمة للمؤرخ أكثر مما هي مهمة لكاتب سيرة، بدلاً من أن يهتم بذكر تفاصيل حياته العينية المهمة، فذلك دليل على أن مشروعه ليس مشروع فحص ضمير واعتراف وكشف عن خصوصية ذاته. ولا يفيدهنا شيئاً اللجوء إلى أسباب لا واعية. إذ أن الواقع يقضي بأن تتبع الإشارات التي يعطيها الوعي عن نفسه وأن تنطلق منها لاستخلاص الفكرة المسيطرة التي تتفرع منها كل الأسباب الممكن تعدادها.

وأول ما ينبغي عمله هو تحليل مفهوم التعريف. فالتعريف المقصود هنا ليس التعريف المنطقي، وإنما هو التعريف بالمعنى اللغوي العام. والتعريف بالشيء أو بالشخص لا يتطلب من التدقق والتعمق والحصر ما يتطلب تعريف الشيء أو الشخص. إنه يعني إعطاء معلومات عن الشيء أو الشخص، أو إعطاء لحة سريعة وعامة، أو إزالة الإبهام والالتحديد^(١). وعندما يكون الموضوع الرجال العظام، فهو يعني إثبات الملامح العامة لحياتهم وأعمالهم، ولا يستلزم عنصر التحليل، ويرادف إلى حدّ ما مفهوم الترجمة. وإذا كان الموضوع مجالاً من مجالات الفكر، فهو يعني عرضاً أولياً أو مدخلاً إلى الدراسة المفصلة لذلك المجال. وتحت قلم ابن خلدون، تعني لفظة التعريف رسم صورة عن حياة الشخص، في

(١) راجع: لسان العرب، الجزء التاسع، بيروت، ١٩٥٦، ص ٢٣٧.

ملاحمها العامة والظاهرة، من الجهة التي يعرفها الناس ويحفظها التاريخ المشترك. ومن هنا نفهم كيف أن ابن خلدون لم يقصد إلى كتابة رواية كاملة عن تجربته. لقد كان مقصوده التحدث عن تظاهرات كيانه التاريخي، الثابتة في نسيخ الحياة الاجتماعية السياسية. ولذلك اقترب مفهوم التعريف عنده بمفهوم الخبر. ويفتهر ذلك، على سبيل المثال، في ختام الاستطراد الطويل حول أستاذته وشيوخه في أيام أبي الحسن، حيث يقول: «وليس موضوع الكتاب الإطالة، فلنقتصر على هذا القدر ونرجع إلى ما كنا فيه من أخبار المؤلف»^(١).

الكلمة الأخيرة من هذا المقتبس موجودة في صلب عنوان كتاب (التعريف)، وهي تستحق منا كل انتباه وعناية^(٢). لقد قرر ابن خلدون كتابة سيرة حياته، لا بسبب إنجازاته السياسية، وإنما بسبب إنجازاته العقلية. وهذا شيء في غاية الأهمية ويستتبع نتائج جمة. في عام ١٣٨٢/٧٨٤، اضطر ابن خلدون إلى مغادرة تونس، لسبب جوهري، وهو كونه مؤلف (المقدمة)^(٣). وبعد أن يخرج المؤلف من يدي مؤلفه، تتعكس آثاره عليه، ويتبين قدره الخاص. وفي عام ١٣٩٥/٧٩٧، يقرر ابن خلدون أن يكتب سيرة حياته بوصفه مؤلفاً. وقد كان لهذا القرار أثر واضح في نوعية روايته. فمن يقرأ بتمعن كتاب (التعريف) يدرك بسهولة أن كل شيء فيه موجه ومرتب حول تلك الصفة الأساسية. بعبارة أخرى، يشكل (كتاب العبر) تبريراً لكتاب (التعريف)، وهذا الأخير يحاول بدوره تبرير (كتاب العبر). ومن هذه الزاوية، لا ينفصل قرار كتابة التعريف عن كيفية تنفيذه.

(١) التعريف، ص ٥٦. انظر أيضاً ص ١٤٠، ٣٠٢، ٣٢٨.

(٢) العنوان الكامل كما أثبتته ابن خلدون في ذيل (كتاب العبر) هو: «التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غرباً وشرقاً».

(٣) راجع القسم الثاني من الفصل الرابع من هذه الدراسة.

ان كتاب (التعريف) يتضمن تعبيراً عن حركة أخيرة للوعي بالذات تكمل بصورة مباشرة الحركة العظيمة التي أوجدت (المقدمة).

جيع الأسباب الأخرى التي يمكن ذكرها لتفسير كتاب (التعريف) من رغبة في المجد والعلوّمة أو حاجة للعزاء في العزلة أو حاجة للتعويض والدفاع عن النفس أو غير ذلك ليست سوى أسباب ثانية بالنسبة إلى حركة الوعي العامة التي تستجمع الحياة كلها حول عامل الإبداع. إلا أن تلك الحركة ليست شفافة ل نفسها . فهي تبدو منقسمة في هويتها . ففي كتاب (التعريف) ، ينظر الوعي إلى ماضيه وكأنه ماضٍ مستقل تماماً عنه ، أي أنه لا يطرح نفسه ناظراً إلى ماضيه باعتباره نتيجة خرجت سابقاً من حركته وهي حاضراً مدركة في انتهائها إلى صيرورته . الماضي يتمتع فيه بتنوعين من الوجود ، ولهذا يحدث الانقسام فيه ويساعده على الظهور بظاهر الموضوعية . بعبارة أخرى ، يفتقر الوعي « التعريفي » إلى الاعتراف الصريح بوضعه كذات . ولو حصل هذا الاعتراف لاندمجت الأنماط الظاهرة وتوحدت تماماً مع الأنماط المبدعة . ما يعني أن الذات من حيث هي محور ومصدر مبادرة لم تتحقق انسجامها التام . في (كتاب العبر) اتجهت الذات إلى إدراك قيمة إبداعها لنفسها . إلا أن بعض ما انطوى عليه ذلك الإبداع حال دون وصول الذات إلى استجاع كل كيانها واكتفال وعيها بنفسها لنفسها . وبعد ، ليس بالشيء القليل الأهمية أن يكون كتاب من هذا النوع قد رأى النور في ثقافة لا تستثير الوعي الذائي ولا تدفعه بصرامة إلى معاناة خلق الذات بالذات .

وهكذا تبدو معطيات كتاب (التعريف) في ضوء مثلث الدلالات : نفسياً وتاريخياً وفلسفياً . سنعود إلى الدلالة الفلسفية فيما بعد . ونحصر كلامنا الآن في الدلالتين الأوليين . فالرغم من موضوعيته ، لم يكتب ابن خلدون رواية متوازنة وكاملة عن حياته . ثمة أحداث كثيرة متروكة

في الظل، أو معروضة بشكل سيء بالنسبة إلى اللوحة العامة لحياته. ولذا ينبغي إجراء تصحيحات كثيرة على نص (التعريف) استناداً إلى نصوص أخرى. ومع ذلك، يظل (التعريف) الطريق الأفضل لتجنب المسالك الخاطئة. وعليه، يجب علينا الرجوع إلى الإنسان كما كان فعلاً، انطلاقاً من الإنسان كما رأى نفسه، وبدون ترك المستوى الذي رأى نفسه عليه. وهذا يتضمن اتباع نهج فينومينولوجي أقل ما فيه أنه شديد الدقة واللطافة.

٢ - المعرفة والسلطة

بين العيني وال مجرد. الصعوبة التي تواجهنا منذ البداية ناتجة من التحويل التصوري الذي يعرض تحت شكل الخبر المركب المكتوب تجربة متواصلة ومتتجانسة، بينما كانت هذه التجربة في واقعها العيني مليئة بالانقطاعات غير المتوقعة والحاديات غير المحسوبة. فالوعي التعريفي يحرك تصورات مجردة؛ وهو نفسه على نحو ما وعي مجرد. ولذا يجب على الوصف المطابق لصيغورته العينية أن يتجاوز آثار الماضي من أجل إعادة تركيب الحالات الحقيقة والامكانات التي تلاشت في السيرة نفسها. غير أن وجود المجرد في النص التعريفي بالشكل الذي ظهر فيه يدل على أنه كان حاضراً في صلب كينونة الوعي قبل أن يصبح وعي مؤلف عظيم. وهذا يعني أنه يتوجب علينا أن نغوص وراء مظهر المجرد كما هو معروض في كتاب (التعريف) وإن نستكشف غط الوجود الأصلي لذلك المجرد الذي كان جزءاً لا يتجزأ من حركة الوعي المبدع، لا مجرد انعكاس أو تابع. وهذا هو أساس التحليل المزدوج، المترافق المتقدم، الذي تقوم به الآن.

انطلاقاً من هذا الأساس، تكتسب المعطيات المتعلقة بنسب ابن خلدون دلالة مفاجئة لتلك التي لا ترى فيها سوى مجرد تفاصيل

تاريجية^(١). لا شك في أن النظرة الأولى إلى تلك المعطيات منساقة إلى تفسيرها كعمل مؤرخ. وقد رأى فيها بعض المعلقين تعبيراً عن تعويض أو إسقاط على ماضي الأجداد لرغبة في الجد غير مشبعة. أي أن ابن خلدون حاول أن يخفف، وهو في عزلة، في مصر، من المصائب التي حصلت له بتوكيد جديد لشرف عائلته الشهيرة، من أصولها في شبه الجزيرة العربية حتى أهله الأقربين، مروراً بسلسلة الأجداد الأندلسية. ولكن من الواضح استناداً إلى ملاحظاتنا السابقة أن هذا التفسير لا يغطي سوى الجزء السطحي من تلك المعطيات. وفي الواقع، إذا حلا لابن خلدون أن يبيّن لنا أصوله، فليس ذلك بدافع الكبر أو بدافع إظهار مكانته الاجتماعية أو بغير ذلك من هذه الدوافع، وإنما لسبب عميق جداً وله صلة بحياته كلها. ان تذكر الأجداد يتترجم التأثير الذي كان لهم على حياته، بدءاً بالعلاقات الاجتماعية التي عاشها في مرحلة طفولته وشبابه. ففي إطار الوعي بالذات، يعبر استذكار النسب عن إهتمام المؤلف بالتعرف على الأبعاد الحقيقية لكيانه التاريجي، وباكتشاف المهدات الأصلية التي لعبت دوراً في تحديد مصيره الخاص. ولذا تتوافق هنا حركة توضيع الوعي مع حركة الولادة والنشأة، ويتطابق تصور الكهل مع بدايات تحرك وعي الشاب كسليل عائلة عالية المكانة في مجتمع تونس. وبالفعل، فقد كانت هذه العائلة بفضل سعة أحواها ونفوذها في عهد الحفصيين، تغذى في نفوس أبنائها الشعور بعظمة ماضيها وبواجب الاضطلاع بما يسمح به إرث الأجداد على الصعيد السياسي والصعيد الثقافي، كما كانت توفر لهم جميع الشروط الضرورية لنسوهم العقلي والأخلاقي: وقد أفاد ابن خلدون من وضعية عائلته إلى أبعد الحدود. فكان من الطبيعي أن يعترف بذلك، بالأسلوب الذي كان شائعاً في عصره.

(١) التعريف، ص ٣ - ١٧.

ما ي قوله ابن خلدون عن سنواته الأولى ضئيل جداً. ولكننا بالنظر الى البيئة العائلية التي نشأ فيها نستطيع إعادة تركيب الحالة النفسية الذهنية في المرحلة الأولى من شبابه. بين العام ٧٣٠/١٣٣٠ والعام ٧٤٦/١٣٤٦، عرف حكم السلطان أبي بكر نوعاً من الاستقرار السياسي. القبائل العربية كانت هادئة، وجيشه في تلمسان كانوا تحت سيطرة سلطان فاس. قضى ابن خلدون تلك الفترة في تونس منتصراً الى الدروس التقليدية، تحت إشراف والده الذي كان متخصصاً في الأدب واللغة العربية وتحت إشراف علماء وشيوخ مشهورين أو أصدقائه للعائلة. وهكذا درس القرآن والحديث وجاء مهماً من الفقه المالكي واللغة والأدب^(١). وعلى العموم، نستطيع القول أن دراسته الأولى كانت واسعة بالمقارنة مع تلك التي كان أولاد ذلك الزمان يتلقونها. وتلك كانت الشمرة الأولى لوضعيته الاجتماعية^(٢). ولكن لا يخوضنا ذلك الذهاب الى أن ابن خلدون قد برهن عن نبوغ مبكر. على العكس، ان ما يلفت الانتباه في شخصيته وما هو سمة مميزة لمبقرتيه هو قدرته المائة على الاستيعاب. فكل فروع المعرفة تهمه. غير أن العلم الذي كان يتلقاه في شبابه الأول لم يكن ينطوي على حافز الى الإبداع. والتأثير النفسي لدروسه الاولى كان يساعد على ترسیخ العقيدة واحترام التقليد ويوجه الانتباه في الوقت نفسه نحو العلاقات الاجتماعية في الحياة اليومية. فالفقه المالكي يفسح في المجال للعادات والأعراف المحلية، في إطار أمانة دقة بعض المعطيات الأساسية. وإذا أضفنا الى هذا كله تأثير إشتراك العائلة في الحياة العقلية والسياسية لدولة المحفوظين، فإننا نحصل على لوحة تقريرية للوضعية النفسية الذهنية

(١) التعريف، ص ١٧ - ٢٠ ، ٣٣٥ ، ٣٤٠ - المقدمة، ص ١٣٠٥ .

(٢) المقدمة، ص ١٢٤٠ - ١٢٤٢ ، حيث يشرح ابن خلدون كيف ان تدريس الاولاد في المغرب لم يكن يتعدى تعليمهم القرآن والحديث.

التي عاشها ابن خلدون في شبابه، وهي وضعية كانت تؤهله على الأرجح للقيام بوظيفة شبيهة بتلك التي تولاها والده أو بعض أجداده^(١).

غير أن مجرى الأمور قد غيرَ معالم اللوحة إلى حدّ أنه يستحيل تبيّن التهميات المشابكة من الحوادث العارضة والمؤثرة. صحيح أن ابن خلدون الشاب كان يهوي نفسه للاشتراك في الحياة السياسية للدولة الحفصية وأن المدوء السياسي في أثناء شبابه كان هدوءاً سريعاً العطب. ولكن، لا شيء كان ينبيء بتلاقي حوادث الضخمة التي وقعت في عام ١٣٤٨/٧٤٨ وأثرت تأثيراً جذرياً في حياة المجتمع التونسي. وإذا كان كتاب (التعريف) لا يذكر تلك الحوادث إلا على سبيل الإشارة، فذلك لا يعني أبداً أن أثرها في نفس عبد الرحمن كان سطحياً أو أن ذكرها قد شحيبت مع الأيام. لقد كان تأثير تلك الحوادث في حياة ابن خلدون وفي فكره تأثيراً عميقاً. ولذلك لا يجوز لنا المرور عليها بسرعة. إنها في الواقع ما يمكن تسميتها التجربة المنعطف في حياة ابن خلدون. لمحاولة إذن ترميمها وكشف طبيعتها الحقيقة.

آثار موت السلطان أبي بكر، في عام ١٣٤٦/٧٤٦، تصارعاً دموياً بين المتنافسين على الحكم^(٢). فأتاح ذلك الفرصة للسلطان المريني أبي الحسن للتدخل بموجة إعادة النظام، وكان في الواقع يتعين الفرصة الملائمة منذ بعض الوقت لبسط سيطرته على الدولة الحفصية. فاجتاح تونس، وأزاح الحفصيين عن الحكم، واستقر في قلعة العاصمة. وبasher

(١) حول هذه المسألة، انظر برونشفيك: تونس في عهد الحفصيين، الجزء ٢ ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٢) من أجل قراءة وصف موسع للحوادث السياسية التي جرت في تلك السنة، راجع، برونشفيك: المرجع السابق، الجزء الأول / جولييان: تاريخ إفريقيا الشمالية، ص ١٣٥ - ١٥٤ .

تدعم سيطرته باتباع سياسة عظمة متشددة، مستعيناً بهيبة مجموعة من العلماء استقدمهم معه من تلمسان ومن فاس. فأحدث ذلك تبدلاً عميقاً في بنية المجتمع التونسي السياسية، إذ اختل التوازن بين العائلة الحاكمة والارستقراطية المسيطرة والقبائل العربية، وضررت مصالح مختلف الفئات الاجتماعية، وبخاصة مصالح القبائل. نجح أبو الحسن في السيطرة على الوضع، ولكن إلى حين. فقد أثار بجهله بعض الواقع السياسي الاجتماعية ومستلزماتها الادارية وبقراره فرض سياسة اقتصادية ضيقة على القبائل العربية، خلافاً لما تعودتة، تمدد هذه القبائل بالقرب من القيروان. وتبع هذا التمرد انتفاض ابن تافراين، الرجل القوي في الدولة الحفصية، عليه، وما عتم التمرد أن عمّ البلد. وعثباً حاول أبو الحسن المقاومة في القلعة. فقد اضطر إلى ترك تونس، مخلفاً وراءه إنكساراً ذريعاً. والضربة القاضية كانت مزدوجة، إذ انتشر وباء الطاعون وأعلن ابنه أبو عنان خلمه واستولى على الحكم في فاس.

تلك كانت باختصار الحوادث الضخمة التي وقعت بين عام ٧٤٨/١٣٤٨ وعام ٧٥٠/١٣٥٠. وفي إمكاننا تمييز ثلاثة أنواع من العوامل فيها: العامل السياسي، والعامل البيو - إجتماعية الذي شكله الطاعون والذي جاء، على ما هو معروف، شاملًا في الاصابة والتدمير، وأخيراً العامل الثقافي. وإذا نقوم بهذا التمييز، فإننا لا ننسى الطابع الكلي الذي اجتمعت فيه تلك العوامل الثلاثة، وعلى أي حال، فإن خلدون نفسه يدعونا إلى اعتقاده، إذ ييدو أنه خصص حدثه في كتاب (التعريف) عن تلك المرحلة للعامل الثقافي، بعد أن كان قد وصف العامل السياسي في الجزء الأخير من (كتاب العبر)^(١)، وأشار إلى «الطاعون الحارف» في مواضع عدمة من (المقدمة) وسائل أجزاء (كتاب العبر).

(١) كتاب العبر، طبعة بولاق، الجزء السابع، ص ٢٦٧ - ٢٧٧.

لم تكن الدروس التي تلقاها ابن خلدون قبل الاجتياح المريني دروساً معمقة. ولذلك كانت حاسته عظيمة عندما تمنى له أن يتعرف على العلماء المعروفين الذين جاؤوا في صحبة أبي الحسن، وبالتالي أن يشبع رغبته في العلم والمناقشة والاكتساب. وهكذا توسيع وتعقّد معرفته في اللغة والأدب وفي الحديث والفقه، وبقيت تفاصيل عديدة متعلقة بقاءاته مع شيوخ تلك المرحلة محفورة في ذاكرته^(١). وهذا هو السبب الذي جعله على تخصيص صفحات طوال للتتحدث عن أولئك الشيوخ الذين كانوا مفخرة المغرب. وبالتالي لا لزوم لافتراض سبب آخر، كالذي يفترضه طه حسين حيث يقول أن ابن خلدون «أراد التدليل على أنه يكن الوثوق بالشيوخ الذين علموه... حيث أنه وضع كتاب (التعريف) في القاهرة وكان لزاماً عليه أن يظهر أنه على الأقل في منزلة منافسيه وخصومه الذين كانوا يعلمون في الأزهر»^(٢). فمن وجهة الوعي الذي يستجمع تاريخه، تبدو السير التي كتبها ابن خلدون عن شيوخه، وهي رغم تفاوتها مليئة بالحياة، وكأنها تعبر عن إرادة إبعاد النسيان عن أولئك الشيوخ الذين أعجب بهم وأحبهم ولعبوا دوراً إيجابياً في التحضير للتأليف الذي قام به فيما بعد. إن في كتابة تلك السير شكلاً من أشكال الاعتراف بالجميل لا يكن نكرانه.

وفي الحقيقة، لو لم يكن بين أولئك الشيوخ الذين تعلق ابن خلدون بهم وأسبعوا نسمة إلى العلم، شيخ متميز بأسلوبه، متفرد بنزوعه، شهير في جميع أنحاء أفريقيا الشمالية، لما كان الدور الإيجابي الذي لعبوه قد تجاوز حداً معيناً. ذلك الشيخ هو محمد بن إبراهيم الآبلي^(٣). وفي

(١) التعريف، ص ٢٠ - ٥٦.

(٢) طه حسين: المرجع السابق، ص ٤.

(٣) للمزيد من التفصيل حول علاقة ابن خلدون مع الآبلي، يمكن الرجوع إلى الدراسة التي نشرناها في مجلة «دراسات إسلامية» تحت عنوان: «أستاذ ابن خلدون: الآبلي».

الواقع، لقد أحدث تعرف ابن خلدون على هذا الشيخ، «شيخ العلوم العقلية» كما يلقبه، وتتلمسه عليه مدة ثلاثة سنين، تبدلات عميقة في نشأته. وإليه ينبغي الرجوع في معرض البحث عن الشروط الأولى التي ساعدت عبقرية ابن خلدون على الانطلاق. ومن بين الباحثين، محسن مهدي هو الوحيد الذي حاول استخلاص معنى من لقاء ابن خلدون الشاب والآبلي. إلا أنه، بسبب تقسيمه لفكرة ابن خلدون في ضوء إشكالية واسعة، لم يتوصلا إلا إلى نتائج على شيء من الإلهام والجديد عن الصواب^(١). وفي التحليل الأخير، ما تشيره علاقة ابن خلدون مع الآبلي هو مسألة ثقافة ابن خلدون الفلسفية والأصول الفلسفية لنظرياته في (المقدمة). فالآبلي هو الشيخ الذي علم ابن خلدون مبادئ الفلسفة، إذ أدخله عالم العلوم العقلية وأرشده في دراسة المنطق والرياضيات وعلم الأصول وسائل فروع الحكمة^(٢). وفيما بعد، ركز ابن خلدون انتباذه على مسائل فلسفية محددة. إلا أنه واجه المشكلة الفلسفية أو مشكلة الفلسفة في أثناء تدربه على يدي الآبلي. فكيف انطربت عليه هذه المشكلة؟

كان الآبلي يعتمد في تعليمه على ثقافة موسعة في مجال العلوم العقلية ويحاول أن يحيي الميل إلى العلم النظري وروح البحث النقدي. والتراث الذي كان يرجع إليه هو تراث المغاربة الذي تعزز بعد ابن سينا والفرزالي بجهود علميين هما فخر الدين ابن الخطيب الرازي ونصر الدين الطوسي. والمسألة التي أصبحت تختل مركز الصدارة في التطور الأخير من أطوار هذا التراث هي مسألة المعرفة ومعاييرها. فالنظر العقلي كنظر شرعي وذي ثمرة كان قد تراجع وبرزت محاولات لتنظيم فروع المعرفة والتوفيق فيما بينها وتحوّل الاهتمام نحو مسائل تتعلق

(١) راجع: محسن مهدي: المراجع السابق ص ٢٩، ٣٦.

(٢) التعريف، ص ٢٣، ٣٨.

بمقدار المعرفة الإنسانية وأغاطتها. وهكذا، كما قلنا في دراستنا المشار إليها سابقاً، «واجه ابن خلدون مع الآلي، في وقت واحد، مشكلة فلسفية ومشكلة الفلسفة. إذا كانت الفلسفة تقوم على النظر العقلي الخالص، فما هو حقها وما هو نصيبها من الحقيقة أو الواقع؟». هذا هو السؤال الذي انطرب، بهذا الشكل أو بغيره، على ابن خلدون في إطار علاقته مع الآلي. وإن أفضل طريقة للتأكد من ذلك هي تفحص أول كتاب وضعه ابن خلدون، وقد وضعه باشارة من الآلي وتحت إشرافه، ويهمله الدارسون إجمالاً بدون مبرر، ألا وهو كتاب (الباب).

هذا الكتاب، من حيث هو مختصر مؤلف الرازي الموسوعي (المحصل) وحسب، يشير إلى مجموعة من الصفات الأخلاقية والعقلية^(١). واستعراض سريع لمضمونه يساعد على تفهم أفضل للبيئة العقلية التي نما فيها فكر ابن خلدون الشاب. وفي الواقع، يتضمن كتاب الرازي، الذي هو أشبه بخلاصة فلسفية – كلامية، أربعة أقسام. القسم الأول يشتمل على مسائل معرفية حول التصور والتصديق والاستدلال والبرهان والدليل والضرورة وشروط المعرفة النظرية. والثاني يشتمل على مسائل فلسفية خالصة، كما رتبها وبلورها الفلسفه والمتكلمون، وهي في الدرجة الأولى مسائل الوجود والموجودات، الواجب والممكن، الجوهر والاعراض، القديم والحدث، الواحد والكثرة، العلة والعلو. والقسم الثالث يشتمل على مسائل كلامية خالصة حول الذات الإلهية والأدلة على وجود الله والصفات الإلهية والأفعال الإلهية وأسماء الله. أما القسم الرابع، فإنه يشتمل على مسائل عدة تقليدية، كمسألة النبوة

(١) العنوان الكامل لكتاب الرازي هو: «كتاب محصل افكار المتقدمين والمتاخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»، القاهرة ١٣٢٣/٥١٩٠، وهو مطبوع مع تعليقات الطوسي وكتاب آخر للرازي. والعنوان الكامل لمختصر ابن خلدون هو: «باب المحصل في اصول الدين»، طنطاوى ١٩٥٢. حول نوعية الاختصار، راجع عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون، القاهرة، ١٩٦٢ ص ٦ - ٧.

أو الآخرة أو الإمامة. وفي الحقيقة، جميع المسائل الكبرى التي حرّكت الفكر العربي الإسلامي تجد مكاناً لها في كتاب (المحصل)، وهي منسقة تسييقاً جديداً تحت تأثير النزاع الذي نشب بين الفلسفه وعلماء العقيدة. الفلسفه تحاول أن تجد منفذًا مقبولاً إلى مجال علم الكلام، وعلم الكلام يحاول أن يستوعب بعض العناصر المقبولة من الفلسفه (ذات الطابع الإرسطوطاليسي). ولكن هذا التلاقي لم يتمحول فعلاً إلى تأليف حقيقي^(١).

كان ابن خلدون على وعي تام بمعنى كتاب (المحصل). فهو يقول في التمهيد لكتبه: «وجدناه كتاباً احتوى على مذهب كل فريق وأخذ في تحقيق كل مسلك وطريق إلا أن فيه إسهاباً لا تغيل هم أهل العصر إليه وأطناباً لا تعوّل قرائتهم عليه»^(٢). غير أن ابن خلدون لم يكتف مجرد الاختصار، تسهيلاً للاطلاع. فقد أضاف تحت قلم الطوسي بعض التعليقات الشخصية، ونظر إلى أبعد من تفاصيل المسائل. فالمأساة الزمنية التي تفصله عن مرحلة المناقشات الفلسفية الكلامية ساعدته على الإحاطة بمشكلة الانتاج النظري ككل. لقد حمله الحماس على الجزم قطعياً بأن «العلم الإلهي» يفوق فروع العلم جميعاً، إذ أنه يشتمل على مبادئ تلك الفروع ويوفر السعادة لصاحبها. ولكن علم الكلام لم ينتصر انتصاراً ساحقاً، ولم يستطع توكيده استقلاليته ووحدته. فالخلافات بين علماء الكلام، والنزاعات بين المتكلمين والفلسفه تشهد على ضعف النظر الكلامي. ومن جهة أخرى، توصل ابن خلدون إلى ملاحظة مهمة جداً، وهي أن علم الكلام قد ترك من زمن بعيد. فإذا كان الآبي يحاول أن ينعش الميل إلى النظر العقلي، فإن المجتمع لا يأبه

(١) راجع: المصور الكلاسيكية والانحطاط الثقافي في الإسلام، ص ١٠٢ غارديه - قنواي. مدخل إلى علم الكلام الإسلامي، ص ١٦٠ وما بعدها.

(٢) اللباب، ص ٢٠.

لجهوده وقصده.. الذين يطلبون المعرفة يطلبونها فقط لأغراض دنيوية، أي أنهم لا يبحثون بواسطتها عن السعادة الكاملة، ولا رغبة عندهم في التبحر في المطولةات. وهذا كله يعني أن بناءات العقل النظري لها فائدة محدودة.

تدل هذه الملاحظات، بالرغم من طابعها الموجز، على أهمية مقدمة (اللباب) بالنسبة إلى تطور ابن خلدون النفسي والذهني. ففي هذه المرحلة من تطوره، لم يتوصل صاحبنا إلى إلقاء الشك بوضوح على القيمة الداخلية للنظر الفلسفى. إلا أنه بدأ يلاحظ ويفكر في فائدة المعرفة النظرية ومعداتها الاجتماعية التاريخية. إذا كان المجتمع لا يتم بانتاج العقل النظري، فهذا يدل على أن عمل العقل النظري لا يتحدد فقط بعيار المنطق والحقيقة. فهناك حالة المجتمع في مرحلة من مراحل تطوره. وهي تشكل محدداً رئيسياً لعمل العقل النظري. إن مرتبة المعرفة معددة بحاجات المجتمع العامة. بعبارة أخرى، لا يتعلق العالم الجرد للعقل النظري بالمنطق وحسب، وإنما يتعلق أيضاً بالواقع، العيني والاجتماعي. وبالطبع، فقد كانت ردة فعل ابن خلدون على هذه المسائل ردة عامة وعلى شيء من الإبهام. ولكنها كانت تعكس حقيقة الواقع. المصاب بالتفكك والانحطاط والأخلاق والأخلاق. وقد جاء الطاعون والحرب ليكملما ما كان ناقصاً من مشهد الانحطاط والذباب.

في كتاب (التعريف)، يذكر ابن خلدون دوماً الطاعون والحرث معاً، ليعيد إلى الذاكرة الظروف التي هلك فيها عدد من العلماء الذين كانوا قد أتوا إلى تونس مع أبي الحسن، وبعضهم كان على علاقة وثيقة مع والده، أو قضى أياماً أو شهوراً في منزله. ولكن موت هؤلاء العلماء لم يؤثر في نفسه بقدر ما أثر فيها موت والديه. وموت هؤلاء جبيعاً أحدث في نفسه شعوراً ما بالعزلة لن يفارقها طول حياته. وإذا كانت ذكرى هذه المصائب سريعة في نص (التعريف)، ففي (المقدمة) يتسع

ابن خلدون ويرسم صورة شاملة عن الوضعية الاجتماعية التاريخية بجميع أبعادها. لنقرأ ما كتبه في أواخر الأربعينيات من عمره: «واما لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدل بالجملة، واعتراض من أجيال البربر أهله على القدم بن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسر وهم غلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوه فيما بقي من البلدان لملكيتهم. هذا الى ما نزل بالعمaran شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيراً من عasan العمran ومحاتها، وجاء للدول على حين هرمتها وبلوغ الغاية من مداها فقلص من ظلامها وفلّ من حدتها وأوهن من سلطانها وتندامت على التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقض عمran الأرض بانتقاد البشر، فخررت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن. وكأني بالشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادي لسان الكون في العالم بالخمول والانقضاض فبادر بالاجابة»^(١).

هذه الصورة الحالكة تعبر عن مشاعر القلق والخوف التي عاشها ابن خلدون الشاب في الوقت الذي كان يفتح فيه على الحياة ويتهيأ لمواجهتها. وبعد أن أصبح فجأة مسؤولاً عن نفسه، تعين عليه أن ينخرط في غمار مجتمع لا يبعث فيه شيء على الاطمئنان. وعدم الاستقرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي جعله على المراقبة الموازنة بين القوى المتصارعة حتى يختار الجهة التي يمكنه التعاون معها. وهكذا تنسى لابن خلدون الشاب أن يتعلم أشياء كثيرة من الكتب، وفي الوقت نفسه أن يكتشف أشياء كثيرة من خلال حياة المجتمع التونسي

(١) المقدمة، ص ٢٥٨.

وما عرفه آنذاك من ظروف عصبية. تسنى له أن يعain وقائع الحرب بين أبي الحسن والقبائل العربية، ولللغة المقدمة جداً والمكونة من مصالح ومناورات ومؤامرات وتحالفات، كما تمكن من إدراك الترابط بين الحكم السياسي والمصالح الاقتصادية ونمط معاش الجماعات. فالقبائل العربية تمردت لأنها أصيّبت بالحيف في مصالحها. ولكن الحكم السياسي الذي جوهره السيطرة يستطيع اللجوء إلى مختلف الوسائل لتدعم سيطرته. وفي الواقع، لم يكن أبو الحسن يقصد إلى غير ذلك عندما استقدم معه مجموعة العلماء من فاس ومن تلمسان. بعبارة أخرى، انكشف الحكم السياسي كعامل محدد ومحدد. نجاحه متوقف على تصرف معين مني على معرفة بالقوى والجماعات الفاعلة. والسيطرة بالقوة لا يمكن أن تدوم طويلاً، وخاصة بعد أن غاب المثال الديني من ساحة الحياة السياسية وأصبح الصراع العسكري هو القاعدة الوحيدة. وبعد انتصار القبائل وانقلاب ابن تافراكتين، عاد بنو حفص إلى الحكم في تونس، ولكن دولتهم، بعد أن أصابها ما أصابها من حرب وطاعون، لا توفر حظوظاً كثيرة لمستقبل لامع. وكان ابن خلدون يتأمل ذلك كله، ويعي تماماً صعوبات الوضع الذي هو فيه. وهذا هو السبب الذي جعله لم يفرح كثيراً عندما دعاه ابن تافراكتين إلى وظيفة كاتب العلامة^(١). لقد كان شاعراً بتفوقه العقلي وبالطموح الكبير في نفسه^(٢). ولكن لم يكن في وسعه سوى الانتظار والترقب حتى تسمح له الظروف بتحقيق طموحه.

وهكذا شهد ابن خلدون في أواخر العقد الثاني من عمره حوادث ضخمة، وعاش هو نفسه تجربة حاسمة. التاريخ يواجهه بختلف أشكاله: تاريخ عائلته، تاريخ التقليد الثقافي، الأدبي والفقهي والكلامي

(١) التعريف، ص ٥٧ - ٥٨.

(٢) التعريف، ص ٢٣ ، ٨٠ ، ٢٤٩.

والفلسي، تاريخ دول المغرب وزراعاتها... ويضغط هذا التاريخ على فكره المتقبل على مختلف الأصعدة: العيني وال مجرد، النظري والعملي، المباشر الآني والبعيد غير المحدد. ويشير في نفسه تساؤلات كثيرة... ولكن، عشرون عاماً ستنقضى قبل أن تتحدد المشكلة بدقة وينتظم الجواب.

توسط السياسة. المرحلة التي تبدأ الآن في حياة ابن خلدون مرحلة طويلة، معقدة، وليس من اليسير تخلص تشابكاتها. وفي (التعريف)، يكرس لها ابن خلدون صفحات وصفحات، بدون أي طابع أو تعليق تحليلي. وليس في نيتنا هنا، عرض تفاصيل وتقلبات هذه المرحلة^(١). وإنما سنكتفي بما هو جوهرى فقط، أي بما ينير موضوع بحثنا الذي محوره تفاعل الحوادث والتفكير.

مع عودة الحفصيين الى الحكم، بدأت مرحلة سياسية جديدة في تاريخ تونس، ولكن ابن خلدون لم يتوجه لعودتهم. فالضعف الذي أصاب الدولة الحفصية وموت والديه وذهبأسانته مع انسحاب المربيين، كل ذلك كان يدفعه الى البحث عن مستقبله في بلد آخر، وبالتحديد في بلاط بنى مرين، أسياد المغرب. ولكن قرار الرحيل قرار صعب. يشهد على ذلك ما حاوله محمد، أخو ابن خلدون الأكبر، من صدّه ومنعه من ترك تونس وركوب مركب المغامرة^(٢). إلا أن ابن خلدون كان جاداً في قراره لللحاق ببني مرين. وجاءته الوظيفة التي أسدتها إليه ابن تاقراكين، فاستعملها لتحقيق مأربه. وبالفعل، فقد

(١) يتضمن كتاب عبد الله عنان «ابن خلدون: حياته وتراثه»، القاهرة، ط٢، ١٩٥٣، ص ١٢ - ١٠٩، عرضاً مفصلاً عن حياة ابن خلدون السياسية.

(٢) التعريف، ص ٥٨ «فلا رجع بني مرين الى مراكزهم بالغرب، وانحر تيارهم عن افريقية [تونس] واكثر من كان معهم من الفضلاء صحابة واشياخ، فاعتزلت على اللحاق بهم، وصدقى عن ذلك اخي وكبيري محمد رحمه الله.»

خرج مع العساكر التي أرسلها سلطان تونس لمواجهة عساكر الأمير أبي زيد، صاحب قسنطينة. ولما انهزمت عساكر الحفصيين، نجا ابن خلدون بنفسه، وقضى أشهرًا عدة في المغرب الأوسط، وأفلح في نهاية الأمر في الوصول إلى فاس حيث وجد ما يرضيه في بلاط أبي عنان من جوّ سياسي وثقافي^(١). وهكذا لم يجد ابن خلدون صعوبة كبيرة في الرحيل إلى بلاط بنى مرين. إلا أن ذلك لا يقلل من أهمية قراره الذي يدل بوضوح على قوة شخصيته واعتزامه على مجاهاة مثاق المغامرة وأخطارها. ومنذ ذلك الحين، حله الاعتداد بالنفس وطغيان الشباب، كما يقول، على الواقع في شتى أنواع الظروف. وفي الحقيقة، إذا نظرنا إلى رحيله من تونس إلى فاس نظرة شاملة ثاقبة، فإننا نجد فيها تعبرًا عن احتجاج على الاتجاه الانحطاطي للحضارة ورفض للحالة المتردية التي كان حكمًا عليه بها لو بقي في تونس. لقد أكد ابن خلدون برحيله هذا إرادته في التفاعل اللاحدود مع حياة عصره السياسية والثقافية. ولن يعود إلى تونس إلا بعد زمن طويل. وسيواجه بعد عودته، أي في عام ١٣٨٢/٧٨٤، رفضاً من جهة فئة من النافذين في الدولة الحفصية مقابلًا لرفضه هذه الدولة في عام ١٣٥٢/٧٥٣. مما يعني أن نوعاً من الالتزام في التاريخ لا يفتدي صاحبه إلا بالعزلة.

في فاس. اهتم ابن خلدون بمواصلة دروسه. ولكن تيار الحياة السياسية جذبه بسرعة. فأصبح همه الأكبر أن يستطيع إقامة التوازن بين مقتضيات العمل العقلي ومقتضيات العمل السياسي اللذين يتجادبان بشدة. وفي الواقع، كل ما في حياة ابن خلدون من مغامرة يتجمع حول هذين الوجهين من شخصيته. ففي فترة أولى، انصب على

(١) التعريف، ص ٥٨ - ٦٨.

راجع عن تاريخ مدرسة فاس تفاصيل شيقة في دراسة جاك بيرك المنشورة في المجلة التاريخية للقانون الفرنسي، باريس ١٩٤٩.

تحصيل العلم. ولكن لم يطل به الزمن حتى انقض في دسائس البلاط، وعرف السجن، ثم الجد. وحمله طموحه اللاحدود على الانتقال إلى بلاط آخر. فلم يسمح له، خوفاً منه، إلا بالتوجه إلى الأندلس. فانتقل إلى الأندلس، وعاش فيها فترة من الهدوء والجد والتوازن بين تعاطي العلم وتعاطي السياسة. ثم عادت حركة التجاذب من جديد في اتجاه العمل السياسي ووصلت إلى أقصى درجاتها، وتولى ابن خلدون منصب المجاوبة في بجاية، دون أن ينقطع عن العلم والتعليم. إلا أن الوضع أخذ بالتأزم، وعدم الاستقرار وانسداد المآل بالتزاييد. وبقي التأرجح قوياً لفترة من الزمن قضاها ابن خلدون متنقلًا بين المغرب الأوسط والمغرب الأقصى والأندلس. وفجأة، غادر ابن خلدون الساحة السياسية، واعتزل في قلعة ابن سلامة. وخرج من عزته تلك (كتاب العبر).

في ضوء هذا الوصف، تكشف الروابط العميقة بين مغامرات ابن خلدون السياسية وتأليفه. وفي الواقع، لم يشعر ابن خلدون في أي فترة من هذه المرحلة من حياته بأنه خرج من دائرة التجاذب والتمزق بين الحاجة إلى العمل وال الحاجة إلى المعرفة. ففي جميع فترات هذه المرحلة، نراه منكباً على تحقيق طموحاته السياسية وطموحاته العقلية، ولا نراه أبداً مستعداً للتخلي عن هذه أو تلك، إلا بعد أن انسدت المآل وتلبدت أجواء التورط السياسي بما ينذر بالعواقب الوخيمة. خرج ابن خلدون من تونس حاملاً تطلعات وأمالاً عريضة، فعاش التناقض بين إرادة الجد السياسي في منطقة منقسمة على نفسها، متشرذمة، مفككة، وبين إرادة المعرفة، في مجتمع لم يكن حضور المعرفة فيه سوى ذكري وتراث. وفي إطار هذا التناقض ينبغي فهم التصارع المستمر في نفسه بين تطلعاته وخيباته. المقاطع التي تتحدث في (التعريف) عن نداء العلم وإلحاحه كثيرة. إلا أن إلحاحها يزداد قوة وضغطًا بقدر ما تتجمع

المأزق في التجربة السياسية^(١)). وفي هذا الاتجاه أيضاً، ينبغي فهم تحضير (المقدمة). والسبب هو أننا، إذا كنا عاجزين عن تتبع تطور أفكار ابن خلدون في علاقاته مع مختلف البلاطات و مختلف القبائل - نظراً لقلة المعلومات الأكيدة حولها -^(٢) فإننا نستطيع على الأقل تبيان مستلزمات ومعنى ذلك التناقض الذي اخترق حياته وانتهى بولادة (المقدمة). وفي الحقيقة، إن هذا التبيين هو السبيل الوحيد الممكن لإدراك أعمق فكره.

انضوى نشاط ابن خلدون العقلي في هذه المرحلة على الأصعدة الثلاثة: البحث، والتدرис، والتأليف: حول البحث والتدريس، لاملك سوى إشارات غامضة، لا تسمح لنا بتحديد كيفية متابعته لأبحاثه والمواد التي كان يعلمها. ولكن من الواضح أن الاطلاع الواسع الذي عرضه في (كتاب العبر) قد حصله في أثناء هذه المرحلة، في أغلبيته ان لم يكن في كليته، بدون أن ينفصل تحصيله له عن التأمل والتقدير. لقد ساعده الانتقال من عاصمة إلى أخرى، ومن حلقة من العلماء إلى أخرى، على تكوين ثقافة موسوعية في مجالات العلوم الدينية والتاريخ والأدب وعلوم الحكم. وإن كتابه المتواصل على البحث وعلى الاحتياط مع «شيخ العلم» دليل على أنه لم يتوصل بعد إلى مطلوبه. أما تأليفه في هذه المرحلة، فإنه كان عبارة عن كتب طرفية ، لم يصل إلينا منها شيء ، ولم يذكرها ابن خلدون في (التعريف)، وإنما ذكرها له بعض

(١) التعريف، ص ٦١، ٦٨، ١٠٥، ١١١، ١٤٤ - ١١٢ - ١٤٥ - ٢٤٣، ٢٤٥.

(٢) الأسئلة التي يمكن طرحها في هذا الصدد هي على سبيل المثال: ماذا كان تصور ابن خلدون للسياسة عندما كان على علاقة وثيقة جداً مع الملك النصري، محمد الخامس؟ ماذا كانت نوایاًه عندما تقرب من قبائل رياح؟... في الواقع لا يمكن تقديم أي جواب أكيد على مثل هذه الأسئلة، والتخمين في مثل هذه الحالة ليس المثل الأفضل.

معاصريه^(١)). فما هي؟ وما قيمتها في سياق تطوره الفكري؟

إنها خمسة، وهي كما ذكرها الوزير ابن الخطيب: شرح البردة، وشرح للرجز الصادر عن ابن الخطيب في أصول الفقه، وموجز في النطق، وكتاب في الحساب، وتلخيص من كتب ابن رشد. لم يصل إلينا نصها، ولكنها تستحق منا وقفة قصيرة. إذ أن لها أهمية خاصة بالنسبة إلى عقلانية ابن خلدون وتصوره للفلسفة. وانه من الواضح أن التصين الأولين لا يتضمنان مشكلة ولا يهاننا كثيراً. أما الثلاثة الأخرى، فينبغي إثارة التساؤل حولها.

يبدو الكتاب في الحساب أقل الثلاثة إلتباساً ومثاراً للجدل. فإن خلدون لم يرهن في يوم من الأيام على أنه تخصص في علم التعاليم تخصصاً عميقاً. العرض الذي خصصه للعلوم الرياضية في الباب السادس من (المقدمة) يدل على أن معلوماته في هذا المجال واسعة ومتينة^(٢). والمرجح أنه، بعد أن تلقى مبادئ علم التعاليم على يد الآبلي، تابع تحصيله في أثناء إقامته في فاس. مما يسمح بالظن أن الكتاب الذي ألفه يشبه كتاب (اللباب) ويختصر كتاباً لابن البناء، أو

(١) راجع: ابن الخطيب: الاحاطة في اخبار غرناطة، وكتاب المغربي: (فتح الطيب)، الجزء الرابع، القاهرة، ١٣٠٥ هـ، ص ١١. يذكر المغربي كتاب (اللباب) في عداد الكتب التي وضعها ابن خلدون في شبابه. وقد تحدثنا عنه سابقاً. وتجدر الاشارة إلى أن كتاب الاحاطة الذي أخذ عنه المغربي قد تم وضعه في سنة ٧٦٥/١٣٦٤، كما تجدر الاشارة هنا إلى الوصف الذي يصف به ابن الخطيب، الوزير والأديب الاندلسي الشهير، صديقه ابن خلدون، ويقول عنه: «رجل فاضل، حسن الخلق، جم الفضائل، ... اصيل المبد، وقور المجلس، ... صعب المقادرة، قوي الجأش، طامح لفنون الرياضة، خطاب للحظ، متقدم في فنون عقلية ونقلية، ... سيد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور، ... حسن العشرة... مفتر من مفاخر التخوم المغربية».

(٢) المقدمة، ص ١٠٩١ - ١١٠٢. (يضع ابن خلدون في عرضه الجبر ضمن العلوم العددية، وعلم البصريات ضمن العلوم الهندسية، ويختتم عرضه بلمحنة عن الازياج في العلوم الفلكية).

لغيره. والشيء نفسه تقريباً يصح على الموجز في المنطق. لكن، هنا، ينطرب سؤال هام: من هو المؤلف الذي رجع إليه ابن خلدون لكي يضع ذلك الموجز؟ هل هو ابن رشد أم مؤلف مشرقي كالخونجي؟

هذا السؤال مرتبط بالسؤال الذي ينطرب حول التلاخيص التي وضعها ابن خلدون من كتب ابن رشد، وهو السؤال عن مدى معرفة ابن خلدون لفكرة ابن رشد. وهذا السؤال مهم جداً، والجواب عليه عسير. فالذين يميلون إلى ربط ابن خلدون ورثة إلى الخط القويم للفلسفة العربية الإسلامية يعتمدون على تلك التلاخيص وينطلقون منها لتفسير فكر ابن خلدون في إطار إشكالية الفلسفة الرشدية، الإسلامية من جهة والارسطوطالية من جهة ثانية. ولكن الفحص الدقيق للمعطيات التي بين يدينا يمنع من اللجوء إلى مثل هذا التفسير. فابن خلدون لا يبدو أبداً متأثراً تأثيراً مباشراً بابن رشد، واطلاعه على مؤلفات الفيلسوف الأندلسي كان على ما يبدو إطلاعاً محدوداً جداً. والأسباب التي تدعم هذا القول عدة. ففي (التعريف)، ابن رشد مذكور مرة واحدة، وبوصفه ملخصاً لكتب أرسطو^(١). وفي (المقدمة)، نجده مذكوراً باسم أكثر من مرة، ولكن في جميع المرات بوصفه ملخصاً أو شارحاً لكتب صادرة عن مؤلفين يونانيين، وعلى الأخص أرسطو^(٢). والرأي العام الذي لا ينحى عن مؤلفات ابن رشد يتلخص في هذه العبارة: «وأما ابن رشد فلخص كتب أرسطو وشرحها متبعاً له غير مخالف»^(٣). ومن جهة ثانية، لا يذكر ابن خلدون اسم ابن رشد بين أسماء المؤلفين في الطب، بينما يذكر الرازي والجوسي وابن سينا وابن زهر. ولا يشير إليه في معرض الحديث عن النزاع الذي نشب بين

(١) التعريف، ص ٦٥.

(٢) المقدمة، ص ٤٣٣، ٤٣٠، ١٠٩٠، ١١٠١، ١١٠٥، ١١١٢.

(٣) المقدمة، ص ١١٠٨.

الغزالى وال فلاسفة . فالردد الذى قام به ابن رشد على الغزالى جدير على الأقل بالإشارة . ومن جهة أخرى ، لا نجد تحت قلم ابن خلدون أي مؤشر أكيد يسمح لنا بالافتراض أنه عرف فكر ابن رشد التوفيقى والمعروض في كتاب (فصل المقال) وكتاب (مناهج الأدلة) . أما فكر ابن رشد السياسي ، فيبدو أن ابن خلدون لم يعرف شيئاً منه^(١) . وفي مقابل ذلك ، يتمتع ابن سينا في نص ابن خلدون باعتبار مميز . فهو «زعيم» الفلسفه . (والفضل في ذلك يعود جزئياً لبنية مؤلفاته المذهبية الجامعية) . وسائل الفلسفه يتعدد موقعهم بالنسبة له . فهم يهدون له ، أو يتبعوه أو ينقدوه^(٢) . وإذا أضفنا إلى هذا كله ما أصاب فلسفة ابن رشد من معارضه واضطهاد ، فإننا نحصل على ما يمكننا الاستناد إليه لتحديد العلاقة بين ابن خلدون وابن رشد . ففي نهاية الأمر ، لا يبدو لنا من الجائز اعتبار ابن خلدون مكملاً مباشراً للفلسفة اليونانية العربية . وهذا لا يلغى كون فكره واقعاً تحت تأثير هذه الفلسفه . وإنما يعني أن فكره لا يرتكز على معطياتها الأساسية نفسها ولا يتوجه في الاتجاه نفسه الذي سارت فيه . إن ثقافة ابن خلدون الفلسفية لم تطرح أمامه وجهاً لوجه القضية الشائكة . المتعلقة بالتعايش بين الفلسفه والشريعة ، وإنما طرحت أمامه قضية قيمة الفلسفه من حيث هي نتيجة للنظر العقلي . وهكذا تجاوز تفكير ابن خلدون تقليد الفلسفه العربية

(١) يبدو أن ابن خلدون كان يجهل تماماً تعليق ابن رشد على (جمهوريه) أفلاطون . راجع بخصوص هذا التعليق روزنتال : تعليق ابن رشد على جمهوريه أفلاطون ، وانظر أيضاً للمؤلف نفسه الفكر السياسي في المصور الوسطي الاسلامي ، ص ٢٥٦ ، ومن جهة أخرى ، لا يزال الرأي الذي أبداه جوته في كتابه عن ابن رشد (باريس ، ١٩٤٨ ، ص ١٤) وكروه بدوي (أعمال مهرجان ابن خلدون ، ١٩٦٢ ، ص ١٥٥) والقاتل بأن ابن رشد عرف (السياسات) لأرسقو ، بدون سند حقيقي . انظر فالزر مؤلفات يونانية منقوله الى العربية ، ص ٢٤٣ .

(٢) المقدمة ، ص ١٠٩٣ - ١٠٩٧ ، ١١٠٥ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١١٠٦ .

الاسلامية، وانطوى على إشكالية جديدة.. وعليه، يبدو لنا أن ما لخصه ابن خلدون من كتب ابن رشد كان ذا قيمة محدودة، متصلة بالناحية التعليمية أكثر مما هي بالتفلس بالمعنى الحصري. ومن المرجح جداً أن تكون الكتب التي تخصصها شروح ابن رشد على منطق أرسطو وعلى مؤلفاته في الطبيعة وما بعد الطبيعة.

يبقى سؤال توقف عنده بعض الدارسين وينبغي بحثه هنا. وهو: لماذا أغفل ابن خلدون ذكر كتاباته في مرحلة الشباب في كتاب (التعريف)? هل هو تجاهل مقصود؟ أم مجرد إهمال؟ كل الافتراضات ممكنة. ولكن لا يجوز في رأينا الاعتقاد على هذا التجاهل لاستخراج حجج تؤكد نوعاً من الحذر تجاه الفلسفة، كالحججة القائلة بأن ابن خلدون أراد التغطية على ماضيه الفلسفى، بسبب وجوده في مجتمع يعادى الفلسفة والفلسفه^(١). لا، لم يكن ابن خلدون ليخشى خصومه ، لا في المغرب، ولا في مصر، ولم يحاول في كتاب (التعريف) التغطية على بعض جوانب ماضيه، خوفاً أو قلقاً. لقد قرر كتابة سيرة حياته باعتبار نفسه مؤلف (كتاب العبر). وبالمقارنة مع هذا الكتاب العظيم، لا تستحق الكتابات الصغرى أن تذكر. وبعد، ما الخطأ الذي كان يُشكّله ذكر كتاب (اللباب) على ابن خلدون؟ لقد كانت كتابات ابن خلدون الشاب مذكورة في كتاب (الاحاطة) للوزير ابن الخطيب. وكان ابن خلدون يعرف ذلك، فأثر لهذا كله صرف النظر عنها وعدم التوقف عندها^(٢).

(١) علي الوردي: منطق ابن خلدون، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٢) التعريف، ص ٤٢، ٤٠، ١٢٩ - ١٣٠. في عام ١٣٦٨/٧٦٩، ارسل ابن الخطيب رسالة الى ابن خلدون يقول له فيها انه بعث كتاب «تاريخ غربناطة» الى مصر مع جلة كتب اخرى. وهذا يعني ان ابن خلدون كان معروفاً في مصر قبل قدومه اليها عام ١٣٨٢/٧٨٤.

وهكذا يدل ابن خلدون على أنه كان شديد الميل إلى العلوم العقلية، وعلى أن عقلانيته قد تشدّدت وتوضّحت في هذه المرحلة من حياته. فبعد فترة تحمس للنظر اللاهوقي الميتافيزيقي، مال اتجاهه العقلاني نحو مجالات أشد صلابة، يستطيع العقل فيها التثبت بنفسه من م坦ة معطياته الخاصة. وبالنسبة إلى هذه الم坦ة ينبغي تقييم المعارف التي يحصلها الإنسان بنفسه، فتصبح مقبولة أو مرفوضة. وفي الحقيقة، لم يكن الاهتمام بالمنطق والرياضيات، وهو اهتمام موجه نحو البحث عن كيفية المعرفة اليقينية، السبب الأوحد لميل عقلانية ابن خلدون عن آفاق «العلم الإلهي». فلقد كان تجربته السياسية دور حاسم في ذلك.

تجربة ابن خلدون السياسية مشوبة بالالتباس. إننا نجهل مقاصد الرجل الحقيقية. ولذلك، وفي سبيل توضيح الموقع الذي تحتله تجربته السياسية في الإطار العام لنشأته، ينبغي التمييز بين أربعة مفاهيم متراقبة بشدة فيما بينها، ومن شأنها أن تتيح معالجة مقبولة لجوانب تلك التجربة المعقّدة. وهذه المفاهيم هي: الفكرة السياسية، أي المبادئ والأهداف التي توجه العمل السياسي، والنظرية السياسية، أي المجموعة المنظمة للتصورات المختلفة عن جوانب الواقع السياسي، والمعرفة السياسية، أي مجموعة المعلومات والخبرات المستمدّة من التجربة السياسية، وأخيراً العمل السياسي الذي يمكن أن يكون ممارسة فعلية للحكم أو سعيًا إلى ممارسته. بواسطة هذه المفاهيم الأربع نستطيع بسهولة الإحاطة بطبعية تجربة ابن خلدون السياسية وبمعناها. وفي الواقع، لا يترك طموح ابن خلدون أي شك حول الطابع المصلحي والأనاني لتصريحاته^(١). ولكن هل كان عند ابن خلدون فكرة عن إصلاح المجتمع؟ وهل كان ينوي تنفيذها بواسطة الاستيلاء على الحكم؟ ربما. ولكن الواقع التي بين يدينا لا تشتمل على أي مؤشر يفيد أن ابن خلدون

(١) التعريف، ص ٦٠ - ٦١، ٨٠ - ٨٢.

كان يستلهم مثلاً سياسياً في أثناء تنقلاته وتحركاته وتورطاته. لو وجد هذا المثال، لكان قوامه إرادة التوفيق بين الحكم من حيث هو قائم على القوة، والشريعة من حيث هي المرجع الأساسي لتنظيم المجتمع، والعقل من حيث هو أداة تمييز الصالح والمفید. ولقد رأينا سابقاً أن ثقافة ابن خلدون لم تطرح أمامه بشكل سافر مشكلة التنظيم الجذري للمجتمع. ومن جهة ثانية، لا يبدو مؤلف (*التعریف*)، في أي موضع من كتابه، معدباً بسبب المسافة بين واقع عصره السياسي والمثال الديني أو الفلسفی للمدينة الكاملة. ومن جهة ثالثة، لم يكن التساؤل حول نظام الحكم وتراتب السلطة والنظام السياسي الأفضل شيئاً مزدهراً في تاريخ المغرب. وهذا كله يفسر عدم وجود فكرة سياسية موجهة لعمل ابن خلدون السياسي. كان المثال القديم للدولة، المستمد من الشريعة والمنتعش لفترة في أيام الموحدين، ينكشف أمام ابن خلدون في صورة مثال يغرق، ولم يكن للتساؤل الفلسفی حول السيادة وتنظيم الدولة أي وجود في عصره. المثالية السياسية تولد في مجتمعات يستحيل تحقيق الانسجام السياسي فيها بصورة عنيفة مباشرة ويشعر العمل السياسي فيها بال الحاجة إلى تبرير عقلي.. فالاضطراب المحاصل من جهة والتوق إلى الدولة الكاملة من جهة ثانية يتضادان ويدفعان بالتفكير إلى البحث عن أفضل أشكال الحكم. ولم يكن هذا هو الواقع في عصر ابن خلدون وخبرته. فلا غرابة في عدم وجود أي تطلع مثالي عنده. لقد كان المحرك الرئيسي في حياة ابن خلدون السياسية محركاً شخصياً محضاً. فقد كان واعياً بتفوقه، وساعياً للحصول على مجد مناسب لأصوله وصفاته^(۱). ومن الدلائل على سعيه الأناني إلى الرئاسة انه، عندما أحس بخطر على نفسه، لم يتردد في إرسال أخيه ليقوم بالمهمة المطلوبة منه^(۲). ولم يشعر بأي حرج عندما غادر غرناطة، وكان يتمتع فيها

(۱) *التعریف*، ص ۷۷ - ۷۸.

(۲) *التعریف*، ص ۱۰۳ ، ۱۱۱.

بحياة هنية ومرتبة ممتازة، قاصداً سلطان مجاهة الذي دعاه لتولي منصب الحجابة^(١). ان تولي السلطة سبب للحصول على جميع الخيرات واللآذ. إنه هدف في حد ذاته^(٢).

ولكن إذا كانت الفكرة السياسية لم تولد من العمل السياسي، فهذا لا يعني أن ابن خلدون كان معارضًا لسيطرة الفكرة السياسية على العمل السياسي. المسألة هي مسألة كيفية قيام العلاقة بين الطرفين. ففي حياة ابن خلدون، لم يكن الارتفاع إلى مستوى الفكر السياسي إمكاناً حقيقياً موجوداً في صلب الحركة الاجتماعية السياسية. وعلى العكس، كان من الممكن بلوحة نظرية ما سياسية، انطلاقاً من معلومات مستمدة من الخبرة الحية أو من التراث. وهذا بالفعل هو الطريق الذي سلكه ابن خلدون.

والحق أن وضعية ابن خلدون النفسية والاجتماعية والذهنية كانت تؤهله للسلوك في ذلك الطريق مجذبة. في بينما كان منخرطاً في غمار الحياة السياسية حتى أذنيه، لم يفقد القدرة على الرؤية الواضحة الدقيقة التي تدرك في وقت واحد تفاصيل الوضع وبنيته العامة. ومن المعروف أن السير في وضع إجتماعي سياسي دائم التغير يتضيى براعة وليونة وسرعة وقدرة على التوقع، وعلى الأخص عملاً بالثوابت التي تبقى رغم التغير. وعليه، نفهم كيف أن حالة الالاستقرار في حياة ابن خلدون السياسية ساهمت في تفتح ذهنه على جميع ظاهرات الحياة الاجتماعية السياسية. والذين يحكمون على هذه الحالة من خلال منظور معاصر، ويررون فيها انتهازية ووصولية وعدم وفاء، لا يفهمونها في إطار القرن الذي عاش فيه ابن خلدون ولا

(١) التعريف، ص ٩٦، ١٠٤، ١١٠.

(٢) المقدمة، ص ٤٦١.

يدركون أهميتها العميقـة في تمكـن ابن خلدون من عدم الالتصـاق وعـدم الغـرق في جـزئـيات دـولـة بـعـينـهـا^(١). ان يقـظـة التـفـكـير تحـول التجـربـية والـذـرـائـعـية المـحـدـودـة الأـفـقـ إلى تـعـرـف عـقـلـاني عـلـى الـوـاقـعـ. وفي إـطـارـ هـذـا التـعـرـفـ، يتـكـونـ التـصـورـ العـقـلـيـ للـوـاقـعـ السـيـاسـيـ الـاجـتـاعـيـ. وـانـطـلاـقاـ مـنـ هـذـاـ، لاـ يـصـعبـ تـفـسـيرـ الـبـاقـيـ، وـتـبـيـنـ الفـنـيـ الـذـيـ يـنـطـويـ عـلـيـهـ تـفـاعـلـ المـهـارـسـةـ وـالـتـفـكـيرـ. وـفيـ الـوـاقـعـ، كـانـ تـقـلـ ابنـ خـلـدونـ الـمـسـتـمـرـ بـيـنـ دـوـلـ مـتـعـدـدـةـ وـمـتـشـابـهـ -ـ وإـذـ صـالـحةـ لـلـمـقـارـنـةـ -ـ سـبـبـاـ لـكـيـ يـتـحـولـ إـلـىـ مـرـاقـبـ نـفـسـانـيـ وـاقـصـادـيـ وـتـارـجـعـيـ وـاجـتـاعـيـ، وـلـكـيـ يـدـرـكـ كـيـفـ يـارـسـ الـحـكـمـ، وـيـعـلمـ مـاـ يـجـريـ فـيـ بـلـاطـاتـ السـلـاطـينـ وـمـاـ يـشـعـرـ بـهـ الشـعـبـ، وـلـكـيـ يـعـرـفـ مـاـ تـشـكـلـهـ فـيـ السـيـاسـةـ القـوـةـ الـعـسـكـرـيـةـ وـالـمـالـيـةـ، وـمـاـ يـقـويـ الدـوـلـةـ أـوـ يـضـعـفـهاـ، الخـ.. وـالـىـ جـانـبـ مـاـ شـاهـدـاـتـهـ الـعـيـنـيـةـ، كـانـ قـرـاءـاـتـهـ وـتـأـمـلـاتـهـ فـيـ كـتـبـ الـفـقـهـ وـالـتـارـيـخـ وـالـسـيـاسـةـ تـسـعـفـهـ وـتـقـدـمـ لـهـ الإـطـارـ التـصـورـيـ الـضـرـوريـ لـلـسـيـطـرـةـ ذـهـنـياـ عـلـىـ عـالـمـ تـجـربـتـهـ. وـهـكـذاـ تـلـاقـتـ عـنـاصـرـ الـتـجـربـةـ وـعـنـاصـرـ التـفـكـيرـ النـظـريـ فـيـ ذـهـنـ ابنـ خـلـدونـ، وـحـلـتـهـ مـعـاـ عـلـىـ إـعادـةـ النـظرـ فـيـ مـسـأـلـةـ التـعـقـلـ.

الـعـمـلـ السـيـاسـيـ وـالـعـرـفـةـ السـيـاسـيـةـ شـيـئـانـ مـتـعـلـقـانـ بـالـعـقـلـ الـعـمـليـ. وـلـكـنـ الـعـرـفـةـ السـيـاسـيـةـ، بـقـدرـ ماـ تـتـمـيـزـ عـنـ الـوـضـعـيـةـ التـجـربـيـةـ، تـنـطـوـيـ عـلـىـ مـاـ هـوـ مـجـرـدـ وـقـيـلـ فـيـ بـعـضـ جـوـانـبـهاـ نـحـوـ الـعـقـلـ النـظـريـ. وـقـدـ رـأـيـ ابنـ خـلـدونـ بـكـلـ وـضـوحـ هـذـهـ الـحـرـكـةـ الـتـيـ تـنـطـلـقـ مـنـ الـعـيـنـيـ إـلـىـ الـجـرـدـ، وـخـصـصـ لـهـ تـحـلـيلـاـ جـيـلـاـ. فـيـ أـحـدـ الـفـصـولـ الـأـخـيـرـةـ مـنـ (ـالـمـقـدـمـةـ)، عـقـدـ مـقـارـنـةـ بـيـنـ النـهـجـ الـفـكـرـيـ عـنـدـ رـجـلـ السـيـاسـةـ وـالـنـهـجـ الـفـكـرـيـ عـنـدـ رـجـلـ الـعـلـمـ، الـفـقـيـهـ أـوـ الـفـيـلـسـوفـ، وـبـرـهـنـ أـنـ رـجـلـ الـعـلـمـ النـظـريـ لـاـ يـسـتـطـيـعـ مـباـشـرـةـ السـيـاسـةـ بـسـبـبـ اـبـتـعـادـهـ الشـدـيدـ عـنـ التـجـربـةـ الـاجـتـاعـيـةـ^(٢). أـنـ رـجـلـ الـعـلـمـ النـظـريـ مـعـتـادـ عـلـىـ اـبـتـعـادـ عـنـ الـوـاقـعـ

(١) انـظـرـ بـروـنـشـفيـكـ الـمـرـجـعـ السـابـقـ الـجـزـءـ الثـانـيـ، صـ ٣٨٠ـ حيثـ يـوـجـدـ تـوـضـيـحـ كـافـ لـلـمـسـأـلـةـ.

(٢) الـمـقـدـمـةـ، صـ ١٢٤٥ـ -ـ ١٢٤٧ـ.

الحسي وعلى الاقتصار على الأفكار المجردة العامة التي من شأنها أن تصلح في كل مكان وزمان. فالفيلسوف يرتكز على معيار المطابقة للبرهنة على حقيقة أفكاره، والفقير يتطلب أن يخضع الواقع لمقتضيات مبادئ الشريعة والقناعة التي يستمدّها من مبادئها. ولكنها لا يستطيعان مباشرة الواقع العيني كما يطرح نفسه علينا. إذ أن التطابق بين الذهني المجرد والكائنات الجزئية أو الفردية يضعف أو يتلاشى بقدر ما يتبعن الذهن عن الواقع الخارجي ويتحرك فقط في عالم المجردات. وعلى العكس من ذلك، فإن رجل السياسة مدعو باستمرار إلى العمل في ظروف خاصة، وفي خضم واقع متحرك بلا انقطاع، وقراره لا ينبع حقيقة مجردة، بل فعالية حسية. وبقدر ما يتطلب العمل السياسي رجوعاً إلى المعرفة، يتبعن على العقل السياسي أن يحيط بالواقع من زاوية جزئاته التي لا محيد عنها. ولذلك لا يجوز للعقل السياسي أن يقع في التعميمات المتسرعة وفي الاستنباطات المحكمة شكلاً. فمهما تطلب الانتباه لكل حدث، ولكل واقعة، ولكل وضع خاص، وبالتالي تكون معرفة غنية، دقيقة، نافعة. إن رجل العلم النظري يجعل طبيعة العمل السياسي. ولذلك لم ينفع الفكر النظري دوماً في تطبيق مضامينه وإدخالها في مجرى التاريخ. وهذا يعني أنه يجب على العقل أن يتصرف حيال الواقع «كالسابق لا يفارق البر عند الموج» خوفاً من الفرق والهلاك.

هذا التشبيه الجميل يعبر تعليقاً تماماً عن النقطة التي أنتهى إليها تطور ابن خلدون الذهني تحت تأثير تجربته السياسية. وخلاصة الأمر أن ضرورات العمل السياسي تركت أثراً عميقاً على صعيد نظرته إلى المعرفة. وضرورات الفكر الصحيح عنده رفضت ترك السياسة في حالة الالتحديد التام. بعبارة أخرى، تحتاج المعرفة الصحيحة بالواقع الاجتماعي السياسي إلى شيء آخر غير المنطق الذي يتم فقط بالحقيقة

الصورية. إنها تحتاج إلى منهج مناسب يكشف عن تفصلات الواقع العيني ويؤدي إلى تعقله تعقلاً نظرياً مطابقاً.

وهكذا يتبيّن كيف تحول ابن خلدون بعد مرحلة نشأته الأولى التي اختتمها بكتاب (اللباب)، وكيف أصبح في منتصف الأربعينيات من عمره جاهزاً للقيام بالتأليف بين معطيات تجربته السياسية ومعطيات تفكيره العقلي. فما هي المشكلة الرئيسية العامة التي نهى عليها ذلك التأليف؟

٣ - المشكلة

الفشل والعزلة. عندما توجه ابن خلدون إلى قلعة ابن سلامة، كان قراره نهائياً بالخروج من حلبة السياسة في جميع أقطار المغرب والانقطاع إلى البحث والتأليف. وفي الواقع، قضى في قلعة ابن سلامة أربع سنوات، «متخلياً عن الشواغل كلها»، منتصراً إلى التأمل في تجربته وفي تاريخ أقطار المغرب. وقد عرض حصيلة تأمله في (كتاب العبر) وعلى الأخص في الكتاب الأول منه، أي (المقدمة). وفي الحقيقة، لا بد من الاعتراف بأن عزلة ابن خلدون في قلعة ابن سلامة من اللحظات الكبرى في تاريخ العقل البشري، تلك اللحظات التي لن ينكشف سرّها تماماً ولن يستند غناها^(١).

لقد كانت تجربة ابن خلدون عبارة عن اختراط كلي في كلية حركة عصره. وفي قلعة ابن سلامة، وعث هذه التجربة نفسها كتجربة كلية. وقد وعث نفسها بهذا الشكل لأنها لم تحقق عينياً الانسجام بين تناقضاتها. فهي التأمل العقلي وب بواسطته، انقلب المثل مشاهداً،

(١) التعريف، ص ٢٤٥ - ٢٤٦. عن كيفية تأليف (المقدمة)، وسائل اجزاء (كتاب العبر)، راجع: ساطع المصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، القاهرة، ط ٩٦١ / ١١٧، ص ٥٢ - ٤٩. وما بعدها، ومحسن مهدي: المرجع نفسه، ص ٤٩ - ٥٢.

وتحولت حياته، وأصبح الفشل طريقاً الى النصر. فما عجزت التجربة عن تحقيقه، حُقّقه العقل على صعيده. وهكذا تحولت التجربة الى افتتاح على الواقع، وتحول التصور العقلي الى وسيلة لتكثيف نتائج التجربة عبرها. بعبارة أخرى، اضطلع الفكر بهمة توحيد ما بدا مجزأً، مبعثراً، في التجربة الحسية، وحاول الوصول الى الانسجام المفقود. ولكن الطريق الى ذلك التوحيد لم يكن ليقف عند حدود تجربة ابن خلدون الشخصية. إذ أن هذه التجربة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتاريخ المغرب في مجمله، وبالتالي بتاريخ المشرق الاسلامي في مجمله. ولذا كان لا بد من أن يير ذلك التوحيد بالتاريخ العربي الاسلامي في عمومه. وهكذا استعاد الوعي بالذات في شخصية ابن خلدون أبعاده التاريخية. فمهما تجاوز الفشل دارت حول الصعوبة الموجودة في الواقع وأرجعت الفشل الى التاريخ والى مسار الحياة الاجتماعية نفسه، هذا المسار الذي يعبر عن حالة الدولة من جهة، وعن بقايا حركة حضارية تختضر. وفي هذه الوجهة يبدو تأمل ابن خلدون في عزلته، من حيث تحوله من تأمل في تجربة شخصية الى وعي بالتاريخ، وكأنه النقطة المضيئة في صيورة إجتماعية تاريخية تبحث عن فهم نفسها. ولم يكن الفشل في نهاية الأمر سوى الفرصة التي أتاحت ظهور هذه النقطة المضيئة، وبالتالي استرجاع أبعاد التاريخ العربي الاسلامي في عمومه. وعليه، إذا كان ثمة خط واضح لتجاوز الفشل، فإنه كان موفوراً في تقليل إطاره وشروطه وعلله، أي في تفسيره تفسيراً يقلل من قيمة ما هو عرضي فيه.

إذا صح هذا التحليل، فاننا نفهم سبب تهافت جميع الحلول، من نوع التسليم بالأمر الواقع، التي لا تناسب مع الإرادة الأصلية في السيطرة وتحقيق الذات. لقد كان طموح ابن خلدون كبيراً و מגامنته مهمة الى حد أنه لم يكن ممكناً له أن يقبل بأقل من تجاوز لفشله متناسب مع شخصيته. وهذا التجاوز لم يكن ممكناً خارجاً عن دائرة

العقل أو الروح. فتفسير الفشل تفسيراً تاريخياً موضعياً جاء تعبيراً عن تلك الإرادة التي لم تعرف الوهن، بالرغم من كل ما أصابه، أي إرادة المعرفة التي أبىت أن تجربها نتائج فشل الإرادة المعاصرة لها، أي إرادة القوة والسلطة. وفي حقيقة الأمر، خرجت (المقدمة) من تمازج هاتين الإرادتين. فلنحاول توضيح ذلك.

حلول ينبغي استبعادها. ثمة ثلاثة قضايا، متراقبة فيما بينها ترابطًا شديداً، تبدو لنا خارجة عن إطار مشكلة ابن خلدون. الأولى تتعلق بالنظيرية الفلسفية عن السلطة أو الحكم المثالي، والثانية بالأخلاق السياسية، والثالثة بفن العمل السياسي. وفي الواقع، وكما ذكرنا سابقاً، لا يبدو التساؤل الفلسفي حول مبادئ الحكم وكيفياته قد راود تفكير ابن خلدون. فلا السؤال عن تنظيم المجتمع وإصلاحه، ولا السؤال عن شروط حصول ذلك، حاضر في ذهنه. أضف إلى ذلك أن ابن خلدون، عندما كان في عزّلته في قلعة ابن سلامة، كان قد بلور تصوراته الفلسفية، وهذه التصورات كانت تعارض بصورة عامة التأمل الفلسفى الموجل في التجريد^(١). وإذا، لم يكن ممكناً لإرادة المعرفة عنده ان تسلك في وجهة المثالية السياسية أو في وجهة البحث الفلسفى عن أسس السلطة.

واستبعاد هذه الوجهة يؤدي إلى استبعاد القضية الأخلاقية من حيث أنها تتناول مبادئ العمل السياسي وقواعد وضوابطه. فلا مجال لطرح قضية الأخلاق السياسية في مجتمعات ألفت كل دور لخطاب العقل وأصبحت ساحة السياسة فيها كلياً تحت سيطرة القوة والعنف. ومن جهة ثانية، كان الفقهاء والكتاب السياسيون قد توسعوا في معالجة هذه القضية، في ضوء مقتضيات الشريعة التي لا تفصل الأخلاق عن الحقوق. وابن خلدون كان يعرف ذلك تماماً، ويعرف كذلك أن أي

(١) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

إعادة بحث أي جانب من جوانب الأخلاق السياسية كانت شيئاً شبه ممتنع وبدون فائدة^(١). والحق أن لنشأته على المذهب المالكي دوراً في ترتكه أمور العمل لقواعد التقليد والعرف. وفي عزلته في قلعة ابن سلامة، لم يكن همه الأول التفكير في العمل، حقوقاً وواجبات، فضائل ورذائل، في أي جانب من جوانب الحياة الاجتماعية. كان همه الأول أن يفهم ويفسر. ولذا تقدمت في ذهنه «الواعقات» على «الواجبات»، وتحددت بها مشكلته الرئيسية.

ومن جملة ما يمكن إيراده للدلالة على عدم اهتمامه بشكلة العمل إنه لم يفكر في وضع كتاب في الفن السياسي، أي في كيفية ممارسة الحكم والوصول إليه والمحافظة عليه، مع أن حياته وخبرته السياسية كانتا تؤهلانه جيداً لوضع مثل هذا الكتاب. على هذا الصعيد، نجد فارقاً كبيراً بين ابن خلدون ومكيافيلي. فهذا الأخير أراد وصف الوسائل والطرق التي تمكن «الأمير» من الوصول إلى الحكم ومن البقاء فيه^(٢).

(١) المقدمة، ص ٩٩٣، ١٠١٧.

تجدر الاشارة هنا إلى خطوط مهم هو بثابة عرض شامل للفكر السياسي كما عرفه العالم الإسلامي ومارسه وكرسه. وعنوانه: الشهب الالامنة في السياسة النافقة، مؤلفه ابن رضوان. وفي الواقع يعالج هذا الكتاب في فصوله الخمسة والعشرين جميع جوانب الممارسة السياسية في ظل الملكية المخلافية. وبالنسبة إلى كل جانب، يجمع المؤلف نصوصاً من المفكرين المشهورين كابن حزم والطربوشي والماوردي، أو نصوصاً منسوبة إلى رجال كبار في السياسة كعمر أو معاوية... وجميع الكتاب واضح، نافع، ولكنه يخلو من أي جهد نقدي. وقد لقى ابن خلدون المؤلف في تونس وفي فاس (التعريف، ص ٢٣ - ٤٢ - ٤٥). وعرف على الأرجح كتابه الذي لا يزال تاريخ تأليفه غير مؤكد بدقة، ولكن من المرجح أيضاً أن تأثير ابن رضوان على ابن خلدون لم يكن تأثيراً عميقاً معدداً. إذ إن كتابه في السياسة النافقة لم يستعمل على أي اطروحة جديدة حقاً في مجال الفكر السياسي. ولعل الخدمة الفضل التي قدماها لرجل طموح مثل ابن خلدون كانت توفير لوحة جامعة من الأفكار السياسية المختلفة التي عرّفها التراث العربي الإسلامي.

(٢) مكيافيلي: الأمير، الفصل الثاني وغيره. المقارنة بين ابن خلدون ومكيافيلي مكنته، وقد قامت محاولات عده في هذا الصدد. ولكننا نعتقد أن هذه المقارنة ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار الفوارق بينهما أكثر مما فعله الدارسون حتى الآن.

ولكن وصفه ينطوي في حقيقة الأمر على غايات سياسية عميقة. فكل فن سياسي يستلزم نظرية في العمل، أي في نهاية المطاف فلسفة سياسية. ولم يكن وارداً عند ابن خلدون طرح فلسفة سياسية لتوجيه العمل السياسي العيني. فالفارق بينه وبين مكيافيلي يمكن في القصد الأساسي وفي الوضعية الحضارية العامة، وليس فقط في مسألة الفن السياسي.

ان نتيجة هذه الملاحظات السلبية تقربنا من القاع الحقيقى لفكرة ابن خلدون. ففي (المقدمة)، لا ريب في أن عناصر عديدة تنتمى إلى هذا أو ذاك من هذه الحلول المستبعدة. إلا أن النظرة العامة التي تدرج فيها تلك العناصر تحاوز السياسة من كل الجهات، ففي قلعة ابن سلامة، لم يكن موضوع تأمل ابن خلدون محركات العمل السياسي وأاليته وحسب، وإنما كان محركات الدول ومصيرها ككل. أي أن موضوع تأمله كان حركة التاريخ. في قلعة ابن سلامة، كان الوعي بالذات فاقداً القدرة على مواجهة المستقبل والتخطيط له، كما كان فاقداً التطلع إلى المثال. ولذا انكفاً على الماضي، وتحول إلى وعي بالتاريخ.

التاريخ كمجال للتعرف على مصير الدول. استناداً إلى الشروح السابقة، نستطيع الآن مباشرة تحديد المشكلة الرئيسية في فكر ابن خلدون وصياغتها بما يمكن من الضبط والدقة. فالسؤال البسيط والدقيق الذي ينبغي لنا الإجابة عنه هو: لماذا أصبح ابن خلدون في عزاته في قلعة ابن سلامة مؤرخاً؟ قد يندهش القارئ أو الدارس المستعجل لطرح هذا السؤال. ولكن التحليل الذي يتلوخى الدقة والعمق الحقيقي لا يمكنه إلا أن يبدأ بتقديم جواب عنه. وإلا، فإن كل تفسير سأقى مصادفاً من خارج وكأنه قناع يخفى المعالم الحقيقة لفكرة ابن خلدون. وهذا السؤال في حقيقته يشتمل على شقين. الشق الأول منه يتناول صيورة فكر ابن خلدون في ذاته ولذاته، والشق الثاني منه

يستلزم الرجوع الى تفسير عام يتناول فكر ابن خلدون كظاهرة ثقافية تاريخية. وبالطبع لا يمكن معالجة الشق الثاني قبل الشق الأول. فلنحاول الان معالجة الشق الأول، على أن نعود الى الشق الثاني فيما بعد.

في خاتمة المدخل العام الى (المقدمة)، المخصص للحديث عن «فضل علم التاريخ» يذكر ابن خلدون التغيرات الجذرية التي أصابت بلاد المغرب في عصره، ويشير الى ما أنجزه المؤرخ الشهير، المسعودي، ويبرر ما يريد القيام به. لنقرأ هذا النص: «وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدل في الجملة... وإذا تبدلت الأحوال جلة، فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث. فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها، ويقفوا مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده»^(١).

هذا النص هو، دون أي ريب، في غاية الأهمية. إذ أنه يشتمل على كل ما يلزم لفهم تحول ابن خلدون الى مؤرخ. لنفحصه إذن بكل عنابة وانتباه.

لنلاحظ أولاً حرص ابن خلدون علىربط مشروعه بحاجة موجودة في عصره بصورة ملحة. هذه الحاجة منسجمة مع تجربته وال عبر التي استخرجها منها. إنها هي منطلق مشروعه ومبرره. فابن خلدون يدرك نفسه شاهداً على التبدل الجذري الشامل الذي طرأ على أحوال المغرب. وانطلاقاً من كونه شاهداً، ي يريد أن يروي ما حدث^(٢). والفعل

(١) المقدمة، ص ٢٥٨. انظر ايضاً ص ٢١٢ حيث يتحدث ابن خلدون عن اسباب تأليف كتاب العبر: «ولما طالمت كتب القوم، وسیرت غور الامم واليوم...».

(٢) حول الشهادة والرواية، راجع تحليلات القرافي الدقيقة في كتاب (الفروق)، القاهرة، ١٣٤٤ هـ، جزء ١، ص ٤ - ١٧.

الذى يجمع الشهادة والرواية بشكل ثابت هو فعل التدوين. فالتدوين يعني بالنسبة الى الوعي القيام بجهد لتبسيط شيء معانٍ موضوعياً، كما وصل الى الوعي عن طريق الموسى، أي كتابه بكل أمانة وبدون نقصان. وبالنسبة الى الشيء، يعني فعل التدوين احترام ذلك الشيء في طبيعته وفي الصورة التي ظهر للوعي فيها. ان فعل التدوين أكثر من مجرد الشهادة. إنه فعل يطال الوجود نفسه. فهو تبسيط في الوجود بواسطة الكتابة لشيء يتهدده النسيان والعدم. وتاريخ المغرب يحتاج الى من يدون ما جرى فيه من انقلابات اجتماعية شاملة. فمن يستطيع القيام بالمهمة بأحسن ما يقوم بها اللاعب الشاهد المعزول؟ يدرك ابن خلدون أهمية موقعه بالنسبة الى تاريخ المغرب كله، ويضع نصب عينيه نموذج المسعودي. فالمسعودي تجول في كثير من البلدان. وأفاد من محاولات المؤرخين قبله. ووضع تاريخاً جاماً لأخبار البلدان والدول حتى عصره. فهو يصحّ أن يقتدى بما فعله لعصره. ولذا لا يتردد ابن خلدون في إعلان قصده في أن يكون أصلاً بالنسبة الى تاريخ المغرب لعصره، كما كان المسعودي أصلاً بالنسبة الى تاريخ الشرق لعصره. ولكن إرادة السير في خط المسعودي تتعكس على فعل التدوين وتجعل منه فعلاً مغداً ومتطلباً لعمليات فكرية عدة. وهذا كله يعني أن قرار التاريخ الذي اتخذه ابن خلدون تجاوباً مع حاجة عصره قرار متعدد الأسباب والأبعاد.

وإذا جمعنا نتائج هذا التحليل مع ما قلناه سابقاً، فإن قرار التاريخ هذا ينكشف لنا على حقيقته ويظهر الفشل السياسي في أصله. ففي الفشل وبسببه، تبلور الحدس المركزي عند ابن خلدون واتخذ شكل وعي حاد بالتبديل الاجتماعي التاريخي الشامل. ولكن، حتى يتحول هذا الوعي بالتبديل الى إرادة لتدوينه في كتابة تاريخية، لا بد من شرط إضافي. وفي الواقع، لا يرجع الوعي الى الماضي، حتى لو كان

ممتلكاً بقدرة كبيرة على الحفظ، إلا انطلاقاً من مصالح ومؤثرات في الحاضر. بعبارة أخرى، ينبغي للماضي الذي يتوجه الوعي نحوه أن يشكل قيمة بالنسبة إلى الحاضر وأن يكون مضمونه قابلاً للاندراج في حقل الوعي الحاضر. والدائرة المتوسطة التي تجعل هذا الاندراج ممكناً هي الدائرة التي يتقرر فيها الحاضر، أي دائرة السياسة. فيعد أن يعترف الوعي بأهمية الحدث السياسي في ذاته، يستطيع مدفوعاً بدوافع مختلفة أن يتحول إلى وعي تأريخي، وأن يستعمل الماضي من أجل إضاءة مسار الحوادث التي تجتت منه أو ارتبطت به. هذه هي الوجهة التي ينبغي اعتقادها لفهم طبيعة قرار ابن خلدون. وفي الواقع، لم تكشف كثافة الماضي لابن خلدون في كل أبعادها ومعانيها إلا بفضل توسط تجربته السياسية وما رافقها من تفكير متواصل. وهذا ما يشرح جزئياً على الأقل السرعة التي اتخذ بها قراره، وخطط وأنجاز مشروعه. إن الوعي بالتبديل الاجتماعي التاريجي الشامل يدلّ على يقظة السياسي وعلى الأهمية التي كان يوليها لحمل الواقع الاجتماعي السياسي ومقوماته المختلفة. وعور هذا الواقع إنما هو الدولة. مما يعني أن التبدل الشهود هو تبدل في الواقع على نوع من التنظيم أو الانتظام وقابل للمعاينة من جهة تنظيمه أو انتظامه وتطوره. وهكذا يكون قرار التاريخ عند ابن خلدون قراراً لتدوين الماضي من حيث هو مجال للتعرف على مصير الدول ويتوحد فيه تفسير الدولة وتفسير التاريخ.

ومن هنا، نستطيع أن ننتقل إلى الجوانب الأخرى التي يشتمل عليها تحول ابن خلدون إلى مؤرخ. فقراره بتدوين «أحوال الخلقة والأفاق وأجيالها والموائد والنحل التي تبدلت لأهلهما» لا ينفصل عن الواقعية العملية التي كانت قاعدته في حياته السياسية كلها. والواقعية في العمل السياسي تعتبر في الدرجة الأولى الواقع والقوى وعلاقتها بعضها مع بعض. فلا بد لها من الموضوعية والدقّة والتبنّي إلى التغييرات

المتوصلة في حلبة الصراع على السلطة. وقد اكتسب ابن خلدون
كمؤرخ كثيراً من الواقعية العملية التي طبقيها. فأدرك أنه لا يجوز رؤية
الواقع الاجتماعي السياسي من جانب واحد، وفهم أن الرواية التاريخية
ينبغي أن تتناول الواقع في علاقتها بعضها مع بعض، وان مسألة
الموضوعية إنما هي جزء من مسألة المعقولة أو التعلق. بعبارة أخرى،
إذا كان الوعي التاريخي يرى إلى الماضي باعتباره حاضراً انقضى،
ويقبل بفكرة زمانية الإنسان وبلا عودة التغير، ويعرف بأهمية
الماضي، فذلك لأنّه ينبغي استخلاص معقولة ما، بالاستناد إلى السببية
والى نهج عقلي في البحث. ان الواقع التاريخي مقصود في وعي ابن
خلدون كمجال لشرح فشله، وبالتالي لشرح نجاح أو فشل الأفراد
والجماعات فيه. والحكمة المقصودة ليست أكثر من استخراج العبرة من
تفسير صحيح بقدر المستطاع لحركة التطور التاريخي الشامل.

إذا صحّ هذا التحليل، فإنه يرشدنا إلى نوعين من النقص: النقص
الذي نجده عند دارسي ابن خلدون الذين يفسرون فكره بالنسبة إلى
مقاصد يتوفّهونها عنده أو يفترضونها دون أدلة كافية، والنقص الذي
نجده عند ابن خلدون نفسه على صعيد التاريخ وفلسفته. ولذا ينبغي
التشديد على كيفية انطراح المشكلة الرئيسية عند ابن خلدون وعلى
مضمونها. ان القصد الرئيسي الذي قصده ابن خلدون هو كتابة
التاريخ وتعقله في ضوء مقتضى تبيّن آلية التطور الاجتماعي السياسي
واحترام جميع الواقع في نسج الحياة الاجتماعية.

التاريخ كعلم. البعد الأخير في مشروع ابن خلدون يتعلق بتراث
علم التاريخ في الثقافة العربية الإسلامية. لم يكن ابن خلدون جاهلاً
بهذا التراث. ولذلك، كما تואقق قراره بكتابة التاريخ، تاريخ المغرب
على المخصوص، مع مشكلته الشخصية، حاول أن ييرّ مشروعه بالنسبة
إلى المؤرخين الذين سبقوه. فكيف نوى تدوين الأخبار التاريخية، وهو

العلم بأحوال المغرب ومناطقه والحاصل ثقافة واسعة وعميقة في مجالات العلوم الدينية والعلوم العقلية؟

كل تاريخ هو إدراك بالرجوع إلى الوراء للصيورة الإنسانية، أيًا كان التصور حول طبيعة هذه الصيورة أو معناها. فالرجوع إلى الذاكرة الشخصية ضروري أحياناً. ولكن المؤرخ لا يستطيع في أي حال الاكتفاء بها. إذ يجب عليه منذ البدء جمع الأخبار المروية المتناقلة وتحقيق أحوال ناقليها الخلقية والنفسية. هذا الواجب، كان ابن خلدون يعرف تماماً بفضل عمل المؤرخين السابقين الذين أخرجوا كتابة التاريخ من دائرة الأسطورة وجعلوا منها صناعة متميزة. ولكن الواقعية السياسية علمت ابن خلدون عن حقائق التاريخ ما ليس في كتب المؤرخين وأخبار الرواية. فجعلته في موقع أبعد من مجرد المطالبة بضرورة نقد الرواية. فمن الشروط أو الصفات المتوجبة على المؤرخ الهدف إلى إدراك الواقعات التاريخية في حقيقتها العينية، فضلاً عن الروح النقدية، الضبط الدقة والاستعداد لتفحص كل خبر في ذاته من حيث الشكل ومن حيث المضمون. والمؤرخون السابقون تباهوا كثيراً في نوعية مسلكهم التاريخي. ولذلك، كان أول ما تعين على ابن خلدون القيام به هو نقد مسلك المؤرخين السابقين من وجة الروح الواقعية التي ينبغي أن تكون في أساس كل علم. وقد أدى به هذا النقد إلى صياغة منهج معين في فحص الأخبار التاريخية. ولكن هدف ابن خلدون يتخطى مسألة المنهج الشكلي، على أهميتها الكبرى. إذ أن ما يريده من خلال نقد المؤرخين السابقين هو الوصول إلى تكوين معرفة تامة، أي مؤسسة في الواقع وفي الفكر. الكلام التاريخي الواقعي هو كلام عقلي معقول، أي كلام يستوعب التشابكات المعقدة بين الحوادث ويجمع تفاصيلها في قالب متوازن . والوسيلة الوحيدة في رأي ابن خلدون لحصول ذلك إنما هي السببية. فعقل

الحوادث يكون باكتشاف أسبابها وعللها. ولكن طموج ابن خلدون يتحطى هذه النقطة أيضاً. لقد حاول المسعودي الانتقال من مستوى الأخبار الخاصة بعصر أو جيل إلى مستوى «الأحوال العامة للأفاق والأجيال والأعصار»^(١). وأسهم بذلك في تعميق تفسير الحوادث التاريخية. فلم يكن أمام ابن خلدون، وهو الباحث عن تفسير عام لشروط التطور الاجتماعي السياسي، إلا أن يسير على الطريق الذي سار عليه المسعودي. ويصبح إذا نجح «إماماً للمؤرخين يرجعون إليه، وأصلاً يعودون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه»^(٢). وهذا يعني أن المعقولة التاريخية لا تستقيم فقط بالسببية التسلسلية، وإنما تتطلب ربط هذه السببية بعموم الواقع الاجتماعي التطور. بعبارة أخرى، المعقولة التاريخية التي يتطلع إليها ابن خلدون لا تصبح معقولة تامة إلا إذا كان قوامها بنية إجتماعية سياسية متحققة ومعقولة في وقت واحد.

بنية اجتماعية سياسية متحققة ومعقولة، تلك هي العناصر الجوهرية لمشكلة ابن خلدون. وفي إطار هذه المشكلة، تتعدد معالم المحسن المركزي الذي هو الوعي بالتبديل التاريخي وبضرورة تدوين هذا التبدل. فمن جهة أولى، تدفع الحاجة إلى تفسير واقعي لتفكير ابن خلدون نحو الوضعيّة الاجتماعية العامة التي تكتنف الحوادث الفردية.. ومن جهة ثانية، تدفع الحاجة إلى تفسير عقلي إلى البحث عن أساس المعرفة المطابقة. وقد حاول ابن خلدون السيطرة على تجاذب هاتين الحاجتين. فالحركة العامة التي تشمل (المقدمة) يمكن رسمها في شكل خط مقوس، قمته تمثل مشكلة المعرفة التاريخية، وجانباً يمثلان أساسها النظري وأساسها السوسيولوجي. وهذه الحركة العامة، البسيطة والمعقدة في وقت

(١) المقدمة، ص ٢٥٧.

(٢) المقدمة، ص ٢٥٨.

واحد، لا تكشف أمام الانتباه التحليلي إلا على أساس الوعي بأن
(المقدمة) تشكل خطوة كبرى في الظهور التدريجي للعقل التاريخي.

• • •

هكذا، على ما يبدو لنا، توصل ابن خلدون إلى تصور تأليفه. فإذا
نظرنا إلى هذا التأليف من وجهة التطور الذي هو حصيلته، فإنه لا
يُسر علينا فهم حلقاته وつなصلاته. وفي الواقع، لا يمكن فهم الوحدة
التي تلف موقف ابن خلدون الفلسفية ونظرته الدينية وفكرة التاريخي
والسوسيولوجي إلا في سياق تطوره النفسي الذهني الاجتماعي الذي
شمل تأثيره جميع نواحي تأليفه. وعلى هذا الأساس نستطيع الآن
مبشرة دراسة الجواب المعرض في (المقدمة). ولما كان من
الضروري توضيح وجه التساك في فكر ابن خلدون لزم أن نبدأ
بتحليل أساسه الفلسفى. وبعد دراسة هذا الأساس، ننتقل إلى
دراسة منهجه وفكرة التاريخي. وأخيراً ندرس واقعيته
السوسيولوجية التي هي ثمرة مبادئه ومنهجه.

هذا كله يشكل التفسير التحليلي لواقعية ابن خلدون. وهذا التفسير
ضروري، في الحقيقة، بالنسبة إلى التاريخ المتن لل الفكر. ولكننا
سنخطأه بسبب الغاية التي توجه بحثنا، وهي فهم شروط ممارسة
التفكير الفلسفى في الثقافة العربية الإسلامية. ومن أجل أن نتمكن من
تحقيق تلك الغاية انطلاقاً من وضع ابن خلدون التميز، ينبغي لنا أن
نكمِّل التفسير التحليلي بتفسير جدي. لذا، سنحاول القيام بهذا التفسير
المجدي في القسم الثاني، حيث ندرس الموقف الذي يحتله فكر ابن
خلدون الواقعي في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. وذلك على أمل
أن تكون نقطة الوصول محطة لانطلاقٍ جديدٍ.

الباب الأول

تفسير تحليلي لواقعية ابن خلدون

في أصولها ونتائجها

الفصل الأول

نقد العقل النظري

وضع المسألة - موضوع هذا الفصل هو الفكر الفلسفى الحالى عند ابن خلدون، كما عبر عنه بصورة صريحة أو ضمنية في (المقدمة)، وبخاصة في الباب السادس منها الخصص للعلوم والتعليم. والمقصود الأخير منه هو التوصل إلى استخلاص الأساس الذى أقام عليه ابن خلدون بناء علم العمران. فقد أوصلنا المدخل إلى عتبة هذا البناء، وعلينا الآن أن ندرس من الداخل بتحليل نظامي لاجزائه وتناسقها المنطقي.

وإنه لم المستحسن أن نذكر هنا أنتا، اذ ندرس فكر ابن خلدون الواقعى، لا نود مقارنته او تحديد وضعيته بالنسبة إلى الفلسفة العقلانية والمثالية الحديثة^(١). فعقلانية ديكارت ونقدية كانط ومثالية هيجل انماط من الفكر الفلسفى لا تشتراك في شيء مع فكر ابن خلدون من جهة اشكاليتها العامة. ان اشكالية فكر ابن خلدون الفلسفى محددة جوهرياً بمعطيات الفلسفة اليونانية - العربية، وبخاصة في وجهها

(١) من أجل الاطلاع على مقارنات من هذا النوع، راجع: عبد العزيز الحباني، في أعمال ندوة الدار البيضاء، أيار، ١٩٦٢، ورئيف خوري، في مجلة الطريق ، الجلد الثالث، العدد ٣.

الارسطوطالي والأفلاطيني. والمعلومات التي يوفرها لنا تقدم الفلسفة الحديثة تساعدنا على تبيان المبادئ الحديثة لفكرة ابن خلدون. ولكن القائدة الأولى لتلك المعلومات ينبغي أن تكون في مساعدتنا على ادراك قيمة هذا الفكر بالنسبة إلى التراث الفلسفى الكبير في العصور القديمة والوسطى.

ومن جهة ثانية، إننا، إذ نصف فكر ابن خلدون بأنه «واقعي»، نشير بالفعل نفسه إلى التمييز أو التفضيل الذي تقوم به بالنسبة إلى التفسيرات الممكنة، أو بالأحرى، المطروحة. وفي الواقع، لم يتوصل شارح ابن خلدون، رغم تكاثرهم منذ بدايات القرن التاسع عشر، إلى الاهتمام بعناصره الفلسفية بالمعنى الحصري إلى الأونه الأخيرة. والأبحاث الأولى في هذا الصدد لم تذهب بعيداً. لكن، في الثلاثينيات من هذا القرن، وفي العقد الأخير على المخصوص، تزايد تركيز الدارسين والشراح على الأساس الفلسفى لفكرة ابن خلدون التاريجي والسوسيولوجى، مما شكل تقدماً كبيراً في فهم اصوله وعقريته^(١). الا ان هذا التركيز لم يوقق حتى الآن، على ما يبدو لنا إلى الكشف عن الروابط الرئيسية التي تربط فكر ابن خلدون السوسيولوجي بفكرة الفلسفى، عبر فكره التاريجي. فعلى العموم، انقسم الشرح حول هذا الموضوع قسمين: واحداً يشدد على اصلة ابن خلدون المطلقة وعلى معارضته للمنطق التقليدي، وأخر يشدد على تقليديته ويُقلّل من قيمة

(١) راجع على سبيل المثال:

- جب: الخلفية الإسلامية لفلسفة ابن خلدون.
- روزنثال: موقف ابن خلدون من الفلسفة.
- محسن مهدي المرجع السابق، الفصل الثاني.
- علي الوردي: منطق ابن خلدون. القسم الأول.
- مقالات الأستاذة مذكور وعفيفي ومحمد في «أعمال مهرجان ابن خلدون» القاهرة ١٩٦٢.

بعض نظرياته. وفي الحالتين، لا يخلو الأمر من شد وضغط على بعض النصوص حتى تلاءم مع وجهة التفسير المعتمدة.

وفي الحقيقة، لا يرجع الاختلاف بين الشراح الى التباين في الوجهات الأساسية وحسب، وإنما يرجع ايضاً الى طبيعة النصوص التي يستعملونها دعماً لتفسيراتهم. فالشكل المنظم لأبواب (المقدمة) يخفي حركة منطقية سابقة على عرض النتائج المنسقة. وهذه الحركة المنطقية يمكن البحث عنها اما في سياق العرض الذي اعتمدته ابن خلدون؛ وفي هذه الحالة، يصبح من الضروري تبيان الخطوط الأساسية الكامنة في فكر المؤلف التاريخي والسوسيولوجي، واما في اطار اعادة بناء عامة لنظر ابن خلدون؛ وفي هذه الحالة، يصبح من الضروري اعتبار جميع التصورات والمبادئ التي تتطوي عليها (المقدمة)، بصرف النظر عن الترتيب الخارجي لها. وفي الواقع، اعتمد بعض الشراح النهج الأول، وبعضهم الآخر النهج الثاني. ولكن المسألة تبدو لنا أبسط واعقد في الوقت نفسه. انها أبسط، لأنها من الاعتباطي افتراض اطار مرجعي غير الاطار المعبّر عنه في (المقدمة)، وبخاصة في الباب السادس المشتمل على «ابطال» للفلسفة وصناعة النجوم و«انكار» لغاية صناعة الكيمياء، وعلى عرض نceği لعلوم العصر^(١). وسواء كان هذا الإطار المرجعي اصيلاً تماماً او مستمدأ من المؤلفين الكبار كأرسطو وابن سينا والغزالى وابن رشد. اذ ان المهم اولاً هو انه مقبول لدى ابن خلدون ومستوعب في فكره. ان مسألة الأصالة تأتي هنا في المرتبة الثانية، ولا حاجة ابداً الى بدء الاستقصاء بمقارنة تظهر الفوارق او تنفي الأصالة.

(١) يصعب علينا الموافقة مع الدكتور علي عبد الواحد وافي على الرأي القائل بأن شروح ابن خلدون في الباب السادس من (المقدمة) وفي الفصل السادس من بابها الأول هي مجرد بحوث استطرادية (المقدمة، ص ١٣٣، ٣٤٥، ٩٧٣). فلو لم يكن في تلك البحوث سوى ترجيح لبعض الآراء على بعض كما يقول وافي، فإنه من الواجب معرفة قيمة ذلك الترجح.

ان استقلال ابن خلدون مؤكّد بحسب انه لا يجوز الخروج من فكره قبل الفراغ من دراسة مضمونه العام. ولذلك يبدو لنا من المهم تركيز الانتباه على المضمون المعبر عنه، بصرامة أو بصورة ضمنية، في سبيل استخراج الأفكار الفلسفية الأساسية التي تستند إليها تحليلاته المتعلقة بالتاريخ وبعلم العمران. ولكن، من جهة أخرى، تبدو المهمة شاقة، بسبب الاعتبارات والاستلزمات العديدة التي تخترق (المقدمة). فالباب السادس منها يحقق غرضين: الأول سوسيولوجي، من حيث هو عرض لظاهرات ثقافية في التاريخ العربي الإسلامي، والثاني فلوفي، من حيث انه يشكل فرصة يغتنمها ابن خلدون لابداء آراء شخصية، حيناً بصورة مقتضبة، وحياناً آخر بصورة مسيبة. ففي عرض كل علم من العلوم التي يتناولها، يذكر ابن خلدون موضوع العلم ومنهجه ولحنة تاريخية عن اطواره ويعلق في اثناء ذلك على ما يراه جديراً بالتعليق. ولكن تعليقه يتحول الى بحث مستفيض عندما يتعلق الأمر بسائل ذات صلة بمشكلة المعرفة. مما يطرح ضرورة التمييز بين الأفكار المعروضة كجزء من العلم المعتبر وافكاره الشخصية، وبخاصة تلك التي من شأنها أن تكشف عن أنس فكره. وتتضاد الى ذلك صعوبة أخرى، وهي تتعلق بكيفية تنسيق الأفكار المستخرجة تنسيقاً منطقياً. فهل يجب البدء بتحديد موقف ابن خلدون بالنسبة الى فلسفة «الفلسفة»؟ وهل يجب الرجوع الى نظريته في النبوة وفي الشريعة لتبرير نقه للفلسفة؟ أم يجب البدء بالتشديد على نزعته التجريبية سبيلاً الى اضاءة جوانب فكره الأخرى؟ باختصار، ما هو الاسلوب الواجب اعتماده لتعقل افكاره الفلسفية وتسويقها وعرضها؟

استناداً الى جملة الملاحظات السابقة، لا يبدو الجواب على هذه الاسئلة صعباً. إن نشأة ابن خلدون الفلسفية ومعلوماته في قطاع الفلسفة تدلنا على ان التوجه الملائم لتبني حركة فكره اثنا هو التوجه

من داخل الفلسفة على صعيد الفكر المنطقي: ولكن انطواء فكر ابن خلدون على موقف فلسي حقيقي لا يعني انه ينبغي النظر اليه كفليسوف خالص يفكر فقط بوجب مقتضيات التفسير النظري العالى. لقد رأينا كيف أوصله تطوره الذهنی الى الشك في قيمة النظر اللاهوتی الميتافيزيقي وكيف قاده الى التأمل في خبرته والى طرح مشكلة التاريخ بصيغة التفسير العقلى. وهذا يعني انا امام حركة تشبه صورتها صورة القبة. فالجملة تشكل مشكلة التاريخ، والجانبان يشكلان الفلسفة وعلم العمران، مع اعتبار ان الفلسفة تتمتع بطابع الأسبقية على صعيد النشأة وعلى صعيد التاسك النظري وبطابع البعدية على صعيد الحياة الاجتماعية وعلى صعيد الكلام عنها. وعلى هذا الأساس، يتضح ان موقف ابن خلدون الفلسفى يتوجه في استقلاليته نحو موضوع ابن خلدون المركزي الذي ادى به الى آفاق سوسيولوجيا الدولة والدين والفلسفة نفسها.

ومن هنا ، يتبيّن لنا الخط الذي ينبغي ان تتبعه . فالتصور الفلسفى الذى بنى عليه ابن خلدون علم العمران يقطع العلاقة في نقاط عدّة مع التقليد الموروث ، ولكنه في نقاط عدّة اخرى يظلّ أسير ذلك التقليد الموروث . فما هو جديـد فيه مكـنه من بناء نظرـات جديـدة في مجال التاريخ الاجتماعـي ، ولكن حدودـه نفسـها جعلـت نظرـته الى الصـيرورة الإنسـانية نـظرة ضـيقة . واذـن ، سـتدرس عـلى التـوالـي اـفـكارـ ابنـ خـلـدونـ حولـ الفـكـرـ والـوـجـودـ وـالـعـرـفـةـ الـعـقـلـيـ ، وـحـولـ مـعـرـفـةـ الـوـاقـعـ الطـبـيـعـيـ ، وـتـدـرـجـ هـكـذاـ إـلـىـ اـعـتـارـ المشـكـلةـ المـرـكـزـيـةـ الـتـيـ هيـ مشـكـلةـ التـارـيـخـ .

١ - الفكر والوجود

كل فكر يقوم على تصور للوجود ولوضع الفكر بالنسبة له . فالواقـعـيةـ ، فيـ شـكـلـهاـ العـامـ ، تـؤـكـدـ اـولـويـةـ الـوـجـودـ وـأـسـبـقـيـتـهـ بالـنـسـبـةـ الـىـ

الفكر، بينما تضع المثالية الوجود تحت الفكر وتزعم القدرة على بنائه انطلاقاً من الفكر^(١). و تستتبع هذه المنطلقات المبدئية مناهج متباعدة. فالمثالية تعتمد جوهرياً المنهج القبلي، التحليلي والنقدى، والواقعية تعتمد، في المقابل، المنهج الوصفي، الاستقرائي والتأليفي. ولكن التقابل بين الواقعية والمثالية لا يكون تقبلاً جذرياً، نقطة تجاه نقطة، الا في اختصرات المدرسية. ففي الواقع، يصعب كثيراً وضع خط فاصل واضح بين المذهبين. اذ ان الممارسة الفعلية لعملية المعرفة تشد الحد الى الفكرة وما هو في العقل الى ما هو في الواقع، بحيث ان كل فصل بينهما ينطوي حتى على شيء من الاعتراضية.

لم يعرف ابن خلدون، بقدر ما تعاطى الفلسفة، المذهب المثالي. والسبب التاريخي لذلك هو عدم وجود تأثير عميق للفلسفة الافلاطونية الخالصة في الفكر العربي الاسلامي، والنجاح الكبير الذي حظي به أرسطو، في المنطق وما بعد الطبيعة، ووجه الفلسفة العربية الاسلامية بفضله نحو نوع معين من الواقعية. والحق ان هذه الواقعية لم تكن من لون واحد وعلى خط واحد. فالواقعية التجريبية والواقعية الميتافيزيقية لم تكونا على انسجام وتوافق دوماً مع العقلانية المنطقية. والعناصر التي تسربت الى الفكر العربي الاسلامي من الافلاطونية الحديثة لم تكن من القوة بحيث تجذب الاتجاه الواقعي نحو نزعه حلولية تتلاشى فيها المسافة بين الفكر والوجود في الوحدة الكلية المطلقة. وما سبب الاضطراب في النزعه الواقعية هو تفسير الموقع الواجب الاعتراف به لأساليب المنطق، وبخاصة عندما حصل التصادم بين البرهان الفلسفى وتوكييدات

(١) يعرّف قاموس لالاند الفلسفى الواقعية بأنها «المذهب القائل بأن الوجود مستقل عن المعرفة الحالية التي تستطيع تكوينها عنه الذوات الواقعية، اي ان الوجود لا يعادله الادراك، حق في اوسع المعانى التي يمكن اعطاؤها لهذه الكلمة».

المقيدة القرآنية. وأثار هذا الاضطراب بادية في مؤلفات كبار الفلسفه وعلماء الكلام الذين ارادوا التوفيق بين حقوق العقل الشرعية والحدودية المفروضة من قبل المقيدة؛ والاسئلة التي دار عليها الجدل كانت من النوع الآتي: ما هي قيمة الاستدلال البرهانى؟ كيف ينبغي استعماله في فهم المعطيات العقدية؟ ما هي قيمة الاستقراء والاستدلالات غير البرهانية؟ ففي هذا الجبو العام، ازدهرت علوم النطق والفلسفة، وعلوم الدين، والرياضيات والطبيعيات، دون ان تحافظ على وحدة في التزعة الواقعية في التنظيم الصوري لعالم المعرفة. وجاء ابن خلدون في زمن شهد اخفاض حرارة الجدل حول تلك المسائل، فاستفاد من جميع المعطيات المكتسبة لكي يعيد صياغة الواقعية ويجدد معالجتها ويطبقها تطبيقاً جديداً. ما يعني ان ما أنجزه على هذا الصعيد ليس صياغة ترتيبية شكلية وحسب، وإنما هو حaulة لتأسيس المعرفة، وبخاصة المعرفة الاجتماعية، على أساس متينة و مباشرة.

نقطة الانطلاق في علم الكلام: يتبين البحث عن منطلقات اي واقعية اما في نقد المعرفة واما في نظرية عن الوجود تقدم أساساً للمعرفة. ولكن المسألة بالنسبة الى ابن خلدون كانت أكثر تعقيداً بسبب تداخل الفلسفة مع علم الكلام، على طريقة التكلمين المتأخرین الذين يتزعمهم فخر الدين ابن الخطيب الرازي^(١). من هنا اضطراره الى البدء بعلاقات الفلسفة وعلم الكلام، وتفحص أساس النظر الكلامي الميتافيزيقي، قبل الانتقال الى مسائل المعرفة الأخرى.

وفي الواقع، يقوم ابن خلدون في الفصل الذي يخصصه لعلم الكلام بعرض مزدوج: تاريجي ومنطقي^(٢). فمن الوجهة التاريخية، يبين كيف كانت ارادة فهم الآيات القرآنية المتعلقة بطبيعة الله وبخلق العالم،

(١) المقدمة، ص ١١١٢، ١٢٥٠، ١٢٥٠.

(٢) المقدمة، ص ١٠٣٥ - ١٠٥٠.

سبباً لاختلافات وتعارضات هددت وحدة العقيدة وسلامتها ، ويبيّن الدور الذي لعبه الاشعري (٨٧٣ - ٢٦٠/٩٣٥) بالتوسط بين الطرق والرد على دعاء التشبيه ودعاة التزيه على حد سواء . ولكن التوفيق بين المتناقضات يصلح لتطوير في داخل علم الكلام أكثر مما يصلح لحل المشكلات التي يشيرها التساؤل الفلسفـي . ولذا تعين على تلامذة الاشعري المدافعين عن وجهة نظر اهل السنة ان يجاهوا تقدم الفكر الفلسفـي ، مما أثر في طريقة مجاجتهم وتعقلهم لمعطيات العقيدة تأثيراً كبيراً . والأسوء الشهـيرـة في هذه المرحلة من تاريخ علم الكلام هي أسماء الباقلاـني والجوينـي والغزالـي والرازـي . ويختـم ابن خلدون عرضـه بلاحظـة ان علم الكلام ليس ضروريـاً ضرورة مطلـقة . اذ ان ظهورـه وتطورـه لم يكونـا الا من اجل الدفاع عن عقـيدة السـلف ضد هـجمـات المـبـتدـعة والـفـلـاسـفة . والـخـلـطـ الذي نـجـدـه بينـ الفـلـسـفـة وـعلمـ الـكـلامـ عندـ مـؤـلـفـينـ مـتأـخـرـينـ كـالـبـيـضاـويـ لاـ مـبرـرـ لهـ ، لأنـ الـهـجمـاتـ علىـ الـعـقـيدةـ قدـ تـوقـفتـ . وفيـ التـحـلـيلـ الـأـخـيرـ ، يـسـتطـيعـ المـؤـمـنـ انـ يـكـتـفـيـ بـذـهـبـ الصـحـابـةـ وـالـتـابـعـينـ الـذـينـ كـانـواـ يـسـلـمـونـ أـمـرـ الـعـقـيدةـ لـلـنـبـيـ دونـ الـاـهـتمـامـ بـتـفـاصـيلـهـ . الـحـقـيـقـةـ الـلاـهـوـتـيـةـ لـاـ تـأـقـيـ مـرـةـ لـلـبـرـهـانـ . «ـ وـبـالـجـملـةـ فـمـوـضـوـعـ عـلـمـ الـكـلامـ عـنـ اـهـلـهـ اـنـاـ هـوـ الـعـقـائـدـ الـايـمانـيـةـ بـعـدـ فـرـضـهـ صـحـيـحةـ مـنـ الشـرـعـ »^(١) . وـهـذـاـ يـعـنـيـ أـنـ الـاستـدـلـالـ يـكـنـ اـنـ يـسـتـعـملـ لـتـبـيـنـ حـقـيـقـةـ الـعـقـيدةـ ، كـماـ يـكـنـ اـنـ يـسـتـعـملـ لـنـفـيـهـ . اـنـ حـقـيـقـةـ الـعـقـيدةـ مـسـمـدـةـ مـنـ غـيرـ نـطـاقـ الـحـقـيـقـةـ الـنـطـقـيـةـ . «ـ اـنـ مـسـائلـ عـلـمـ الـكـلامـ اـنـاـ هـيـ عـقـائـدـ مـتـلـقـةـ مـنـ الشـرـيـعـةـ كـماـ نـقـلـهـ السـلـفـ مـنـ غـيرـ رـجـوعـ فـيـهاـ اـلـىـ الـعـقـلـ وـلـاـ تـعـوـيـلـ عـلـيـهـ ، بـعـنـيـ اـنـاـ لـاـ تـثـبـتـ اـلـاـ بـهـ . فـانـ الـعـقـلـ مـعـزـولـ عـنـ الشـرـعـ وـاـنـظـارـهـ . وـمـاـ تـحـدـثـ فـيـهـ الـمـتـكـلـمـونـ مـنـ اـقـامـةـ الـحـجـجـ فـلـيـسـ بـجـثـاـ عنـ الـحـقـ فـيـهـ ، فـالـتـعـلـيلـ بـالـدـلـلـ بـعـدـ اـنـ لـمـ يـكـنـ مـعـلـومـاـ هـوـ

(١) المقدمة، ص ١٠٤٨.

شأن الفلسفة، بل إنها هو التاس حجة عقلية تعضد عقائد الأيام
ومذاهب السلف فيها وتدفع شبه اهل البدع عنها الذين زعموا ان
مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد ان تفرض صحيحة بالأدلة التقليدية كما
تلقاها السلف واعتقدوها^(١). عليه، لا يجوز الخلط بين الفلسفة وعلم
الكلام. فالفيلسوف يستعمل الدليل للوصول الى معرفة المجهول، بينما
يستعمله المتكلم لترسيخ او تبيين حقيقة معطاة ومتلقة كحقيقة
صحيحة.

ولم يكتف ابن خلدون بهذا الفصل بين الفلسفة وعلم الكلام.
فالنتيجة التي توصل اليها بعد الفحص التاريخي لنشأة علم الكلام
وتطوره تستلزم في باطنها موقفاً استقلالياً يسمح لصاحبها بأن يرفض
تعاطي علم الكلام والفلسفة الميتافيزيقية على حد سواء. وإذا اهتم ابن
خلدون بتألیخ العقيدة من مجال النظر العقلي، فليس بسبب الخوف
على العقيدة، ولا بهدف تحرير الفلسفة من الارتهان العقائدي، وإنما
بسبب تهافت الأساس الذي يقوم عليه النظر اللاهوتي الميتافيزيقي.. ان
التفكير مليأ في المشكلات التي يعالجها علماء الكلام لا يسمح للمفكر
بجعل سهل لمسألة حدود قدرة العقل ، ولا بجعل المشكلات الاعتقاد يرتكز
على الایمانية الذاتية . فعلى صعيد المعرفة ، ترجع العلاقات بين علم
الكلام والفلسفة الى العلاقة الشاملة بين الوجود والتفكير. وابن خلدون
يريد معالجة تلك العلاقات على هذا الصعيد. اذا لا يكفي تسلیم أمر
العقيدة لصاحب الشریعة، اذا كان العقل غير مقتنع بعجزه في مجال
حقائق الوحي. الوحي يقدم جواباً عن تساؤل حول المصير الانساني،
والفلسفة تحاول على طريقتها حل اللفظ نفسه. فالتوافق او عدم
التوافق بين جواب الوحي وجواب الفلسفة ينبغي ان يخضع للفحص في
ضوء العلاقة الشاملة بين الوجود والتفكير.

(١) المقدمة، ص ١١١٢.

لقد كان ابن خلدون مدركاً قام الادراك لأهمية هذه المشكلة. وقد أقام بناء فكره كله على الحل الذي ارتآه ها، دالاً على ان كل فكر عظيم، ولو انحصر في نطاق ما يمكن شهوده، يستلزم موقفاً، ايجابياً أو سلبياً، من العلم الاهلي.

نقد السببية الميتافيزيقية. موضوع علم الكلام هو الحاجاج عن العقائد الاعيانية . « وسر هذه العقائد الاعيانية هو التوحيد»^(١) هذه هي الفكرة التي يركز عليها ابن خلدون كل الانتباه . وما يجدر تسجيله انه يتبعن بعنایة مقصودة وضع مسألة العدل الاهلي الى جانب مسألة التوحيد . ويمكن ان يرد ذلك الى ضعف تعاطفه مع المعتزلة^(٢) . ولكن السبب الحقيقي هو عدم اهتمامه بمشكلة العمل . ان قصد ابن خلدون يتناول علم الكلام من الأساس ، ولذلك يعطي الأولوية للتوحيد . ولكن لفظة التوحيد لا تحمل معنى واحداً . اذ يمكن ان تعني توکید وحدانية الله ، في مقابل هذا او ذاك من التصورات المعروفة عن الله ، سواء عند المسيحيين او عند الوثنيين ، ويمكن ان تعني ارادة تكوين وحدة ، على العموم ، سواء بواسطة العقل او بغيره من الوسائل والوسائل . وقد استعمل علماء الكلام لفظة التوحيد بالمعنىين ، مستنتجين في الأغلب نوعية الثاني من مضمون الأول . وابن خلدون يسايرهم في ذلك ، مازجاً اعتبار المعطى القرآني مع نوعية اثباته بواسطة العقل البشري . وهكذا يحقق بضربيه واحدة أمرین: التمكن من الحكم على قيمة التوحيد بالعقل ، وبدون ان ينخرط في مسالك النظر الكلامي . وهذه الطريقة في اعتبار مسألة التوحيد تقوده مباشرة الى المسألة التي تهمه ، اي مسألة اكتشاف الأساس المتين لمعرفة الواقع ، وبخاصة معرفة الواقع الاجتماعية والتاريخية . ولا عجب في ذلك . فهذه

(١) المقدمة ، ص ١٠٣٥ .

(٢) المقدمة ، ص ٩٩٨ ، ١٠٤٤ - ١٠٤٥ ، ١٠٥٣ - ١٠٥٤ .

المسألة هي سبب افتتاحه الفصل المخصص لعلم الكلام بما يسميه «لطيفة في برهان عقلي يكشف عن التوحيد على أقرب الطرق والماخذ»^(١). ويضاف الى هذا كله كسب آخر يتحققه ابن خلدون بطريقة مواجهته لمسألة التوحيد، وهو تجاوز اشكالية الغزالي وابن رشد. فالسبيل الذي يستعمله للوصول الى هدفه لا ير بالعقلانية الميتافيزيقية، ولا باللاعقلانية التصوفية، ولا يرتكز على تصور فلسفى ثانى لتمظهر الحق، واغا ينطلق من فحص دقيق لسلك العقل فى حماولته اثبات وجود الواحد.

البرهان الكلاسيكي على وجود الله، عند الفلاسفة كما عند علماء الكلام، هو برهان السببية . ويعتبره ابن خلدون على الشكل الآتي:

«ان المحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات او من الأفعال البشرية او الحيوانية ، فلا بد لها من اسباب متقدمة عليها ، بها تقع في مستقر العادة ، وعنها يتم كونها . وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً . فلا بد له من أسباب آخر . ولا تزال تلك الأسباب مرتبطة حتى تنتهي الى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا اله الا هو»^(٢).

يكفي ابن خلدون بهذا المختصر ، فلا يشير الى الفارق بين السبب الأول عند الفلاسفة والسبب الأول عند المتكلمين من جهة علاقته مع العالم والأسباب الثانية . وذلك من اجل ان يصوب النظر على مسألة السببية الميتافيزيقية في حد ذاتها . فكيف حلل هذه المسألة؟

ان مستلزمات البرهان السابق عديدة ، ويمكن اختصارها في ثلاثة . اولاً : يوجد طريقة لتفسير الواقع وهي طريقة الاعقاد على السببية .

(١) المقدمة، ص ١٠٣٥ .

(٢) المقدمة، ص ١٠٣٥ .

ثانياً: يستطيع العقل النفاذ الى بنية الواقع والتوصل الى معرفة كلية هذه البنية. ثالثاً: تكوين العقل مطابق لتكوين الوجود، وهذا هو أساسه. المستلزم الثالث ميتافيزيقي، والأولان منطقيان او استمولوجييان. ويبداً ابن خلدون فحصه النقي بالمستلزمين الأولين، والنتيجة التي يتوصل اليها تعفيه من مشقة فحص الثالث. وبصورة ادق، يبدأ ابن خلدون بالمستلزم الثاني المتعلق بكلية الواقع، ويرجع منه الى المستلزم الأول المتعلق بالسببية.

الافتراض القائل بأن العقل يستطيع الذهاب في كل الاتجاهات الى آخر سلاسل السببية يعني الافتراض بأن الانسان قادر على معرفة كلية لكل الكائنات الحادثة. بعبارة اخرى، انه يعني ان العقل قادر على الحصول على ما يسميه ابن خلدون «العلم الحيط»^(١)، فالمسألة كلها في هذه النقطة. ما هي طبيعة هذا العلم؟ وكيف التوصل اليه؟ اذا كان هذا العلم ممكناً، فمن الواجب ان يكون مساوياً لنظام الأشياء جميعها، او متأسساً على الطابع المتأهي للسلاسل السببية. وهذا العلم، اذا حصل، فلا بد من ان يكون في عقل يؤهله موقعه للسيطرة على كلية السلاسل والعلاقات السببية وللنفاذ الى النسب القائمة بين جميع الأشياء. وليس العقل البشري في مثل هذا الموقع. ان عدم وجود العلم الحيط يدل على تحكمية النظر الميتافيزيقي، ويترك مسألة تأهي السلاسل السببية او لاتنائيها بدون حل. واذ يتبع العقل طريق العلاقة السببية، فإنه يبين عجزه عن ادراك جميع الأسباب في جميع الاتجاهات. وهذا يعني انه في موقع محدودية وتبعية.

(١) مفهوم «العلم الحيط» مفهوم مركزي في فكر ابن خلدون. وهو وارد في الفصل الخمسون لانكار صناعة الكيمياء. (المقدمة، ص ١٢٢١). والحق ان مفهوم الاحاطة يشتمل على معان عدة تستحق دراسة معمقة من شأنها ان تثير العلاقات بين التوحيد والمعرفة والعلم والنظر والتعليق والتبسيب.

يتضح ذلك من خلال نوعين من الاعتبارات. الأولى تتعلق بالسببية البشرية، أي بالفئة الأولى من الكائنات الحادثة وهي فئة الأفعال. فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصد والارادات، اذ لا يتم كون الفعل الا بارادته والقصد اليه. والقصد والارادات امور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً. وتلك التصورات هي اسباب قصد الفعل. وقد تكون اسباب التصورات تصورات اخرى. وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه، اذ لا يطلع احد على مبادئ الأمور النفسانية، ولا على ترتيبها، اما هي اشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً. والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغايياتها^(١). وهكذا يتضح، فيما يتعلق بالسببية، ان استحالة تحديد جملة اسباب الفعل من ارادات وتصورات تقطع الطريق امام الاستدلال الميتافيزيقي المبني على السببية.

اما الاعتبارات الثانية، فانها تتعلق بالفئة الأخرى من الكائنات الحادثة وهي فئة الذوات. وتحليل ابن خلدون هنا يشبه تحليله السابق. للوهلة الأولى، تبدو الواقعities الطبيعية سهلة على الادراك من حيث انها يتبع بعضها بعضاً على نظام وترتيب، ومن حيث «ان الطبيعة محسورة للنفس وتحت طورها»^(٢). ولكن ظاهر الترتيب والتتابع لا يفيينا شيئاً عن الطبيعة الحقيقية للروابط التي تربط الاشياء بعضها بعض. «وجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول، لأنها اما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد الى الظاهر. وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة»^(٣). ونتيجة لذلك، لا تتوصل درجة المقولية

(١) المقدمة، ص ١٠٣٥. بقدر ما يبدو هذا النجد صائباً، يبدو مستغرباً القول بأن التصورات العقلية «اشيء يلقيها الله في الفكر». مذهب المناسبات يقدر على تبرير هذا القول، ولكن ابن خلدون بعيد عن التفكير في ذلك.

(٢) المقدمة، ص ١٠٣٥.

(٣) المقدمة، ص ١٠٣٦، ١٢١٠.

بواسطة التحليل السببي للوأقات الطبيعية إلى مستوى المقولية الميتافيزيقية. إن كل تفكير في كلية السلالسل السببية الطبيعية لا يقوم على أساس استدللولوجي. ففي معرفة الذوات كما في معرفة الأفعال، يفشل العقل في اكتشاف الأبعد، والأساسي، والمبدأ الأول.

هذا هو البرهان العقلي الذي يسوقه ابن خلدون ضد البرهان على التوحيد بالسببية الميتافيزيقية. وبالرغم مما يبدو فيه من تأثير للغزالي^(١)، فهو لا يخلو من الجدة والقوة. فمن ناحية أولى، ليس المقصود به التشكك في علاقة السببية بقدر ما هو رفض النظر الميتافيزيقي الكلامي الذي يدعى البرهنة عقلياً على وجود السبب الأول. ومن جهة ثانية، نجد فيه مكاناً واسعاً للأمور النفسانية (الأفعال) إلى جانب الأمور الطبيعية (الذوات)، مما يوسع مجال البحث ويهدى للكلام على العمران والتاريخ. وفي الواقع، كان التفسير بالسببية المشكلة الرئيسية في تيار واسع من تيارات الفكر اليوناني العربي، تيار لم يوفق إلى التمييز بين الصعيد النطقي والصعيد الانطولوجي تاماً. ومعالجة ابن خلدون لهذه المشكلة على الصعيد النطقي أو الابستمولوجي جعلته يتتجنب المذاهب المقدمة والمذاهب المتطرفة الوحيدة الجانب، كالمذهب الظاهري أو المذهب الاعياني الذائي. فكيف يمكن تحديد موقفه الأساسي؟ لا تتعجل في الجواب. فكل ما نستطيع قوله معه حتى الآن هو أن العقل عاجز عن السيطرة على التنوع اللامتناهي للأشياء وعن النظر إليها نظرة كلية شاملة. بكلام آخر العقل لا يعرف منفذاً إلى الكل المطلق أو إلى التعالي المطلق.

وحدة الوجود وإدراك الكثرة - الفلسفة والمتكلمون يسمون في العادة أهل النظر أو أهل الدليل. وفي مقابل موقفهم ومنهجهم، نجد المتصوفة أو أهل الكشف والمشاهدة. وهؤلاء يسعون، كما هو معروف،

(١) انظر على الوردي: المرجع نفسه، ص ٥٣، ٦٢ - ٦٣.

إلى إدراك الذات الإلهية، الذات الوحدانية المطلقة. إلا أن طريقتهم تختلف اختلافاً جذرياً عن طريقة أهل النظر العقلي. إنهم ي يريدون الوصول إلى المعرفة الحقيقة لحقيقة الأشياء وللحقيقة المطلقة عن طريق القلب والوجودان. ولكن التاريخ لم يفصل دوماً المتصوفة عن علماء الكلام وال فلاسفة. فحدثت بسبب وحدة المطلوب اختلاطات والتباسات في المسالك بين المتصوفة وعلماء الكلام، وبين الفلسفه وعالم الصوفية. هذه الاختلاطات بين مسالك الفلسفه وعلماء الكلام والمتصوفة غير مقبولة اطلاقاً، في نظر ابن خلدون^(١). فهو يقيم في هذا الشأن التمييز نفسه الذي أقامه بين علم الكلام والفلسفه. إلا أن ما يهمه في الدرجة الأولى هو المضمون المعرفي الذي تنطوي عليه مزاعم المتصوفة. وفي الواقع، ينكر المتصوفة صلاحية المعرفة النظرية العقلانية، ويدعوون إلى أن حقيقة الوحدانية الإلهية لا تكشف عن طريق العالم المحسوس، بل تكشف للنفس بعد انسلاخها عن العالم المحسوس باتصالها بعالم الغيب. الكشف هو بالضبط ما يدركه الإنسان بعد أن «يحصل للنفس إدراكتها الذي لها من ذاتها»^(٢). هذا الإدراك، المنسليخ عن حاجب الحس، من شأنه أن يوفر للنفس «الاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها»^(٣)، ومن شأنه أيضاً أن يكسب النفس المدارك الموجودة في أفق الملائكة حيث «عالم الحوادث موجود في تعلقاتهم من غير زمان»^(٤). وعلى هذا الأساس، يزعم المتصوفة القدرة على الوصول إلى معرفة الواحد وإلى معرفة الكثرة، الحاضرة والآتية^(٥)، بكيفية أصلية لا يرقى إليها الشك.

(١) المقدمة، ص ١١١٢.

(٢) المقدمة، ص ١٠٦٧. انظر أيضاً ص ١٢٠٤.

(٣) المقدمة، ص ١٠٦٦.

(٤) المقدمة، ص ٣٥٦.

(٥) المقدمة، ص ١٠٦٧.

لقد أثارت مزاعم المتصوفة، في معظم الحالات والماهِل، ردوداً عنيفة من قبل المترمّتين بسبب ما رأوه فيها من تجاوزات لغوية وإنحرافات عقدية. لكن ابن خلدون لا يتبنّى موقف المترمّتين، بل يسلّك حيال مزاعم المتصوفة مسلكاً تعليلاً، ويفيز ما يتعلّق بالطريقة وما يتعلّق بالوجود نفسه. فهو يعتقد أنه ما دام المتصوفة يسعون بأنفسهم إلى تحقيق ما يمكن تسميته التجربة الغيبية، في حدود المعتقد القرآني، لا يجوز نقدّهم ومنعهم^(١). ولكن، إذا تعدّى المتصوفة هذا النطاق وترجوا ممارستهم ونتائجها بلغة المعرفة للوجود، فمن الضوري عند ذاك التصدي لهم ونقدّهم بشدة. وفي الواقع، ثمة فئة من المتصوفة تذهب إلى حدّ نفي الكثرة في عالم الكائنات واتهام الإدراك الحسي بادخال الكثرة إلى العالم. فهي تقول بأنّ أصل الكل هو الواحد المطلق الكامل وإن جميع العوالم تنبع منه، وهي تجلّيات له، من عالم المعاني إلى عالم الكون والفساد، مروراً بالعالم الوسطي التي تشمل على جميع حقائق الولي الحمي^(٢). وثمة أيضاً فئة أكثر تطرفاً، تقول بمذهب الوحيدة المطلقة، «وهو رأي أغرب من الأول»^(٣). وختصره بحسب ابن خلدون: «ان الوجود كله له قوى في تفاصيله بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها... والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هي القوة الإلهية التي انبثت في جميع الموجودات، كلية وجزئية، وجعلتها وأحاطت بها من كل وجه، لا من جهة الظهور ولا من جهة الخفاء، ولا من جهة الصورة ولا من جهة المادة. فالكل واحد، وهو نفس الذات الإلهية. وهي في الحقيقة واحدة بسيطة. والاعتبار هو المفصل لها»^(٤) بعبارة أخرى، لا يوجد في حقيقة الوجود تيّز أو

(١) المقدمة، ص ١٠٧٨ - ١٠٧٩.

(٢) المقدمة، ص ١٠٧١.

(٣) المقدمة، ص ١٠٧٢.

(٤) المقدمة، ص ١٠٧٢.

فصل ، ولا يوجد كثرة أو تركيب . جميع هذه المفاهيم ناتجة من الإدراك الحسي الذي يقييد الإدراك العقلي عندما يبحث عن الوحدة الأصلية . فإذا سقط حجاب الإدراك الحسي ، سقطت معه الكثرة ، وبقي الوجود البسيط المنكشف لإدراك الأنماط الحالص بكيفية مطلقة لا تميز فيها بين المعرفة والوجود .

ان رد ابن خلدون على هذه الفئة من المتصوفة رد سليقاً تماماً . فهو لا يناقش بالتفصيل مذهبها ، وإنما يؤكد أنه « في غاية السقوط ، لأننا نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون إليه يقيناً مع غيبته عن أعيننا وبوجود السماء المظلة والكواكب وسائر الأشياء الغائبة عنا ». ويضيف ابن خلدون أن المحققين من المتصوفة المتأخرین ألحقاً بما يسمى « مقام الجمع » الذي تظهر فيه الوحدة بين الموجودات « مقام الفرق » وهو مقام التمييز بين الموجودات^(١) . وهذا يعني أن سبب الكثرة في الأشياء ليس الاعتبار الإنساني أو الإدراك الحسي . فالأشياء لا يتعلّق تشكّلها والعلاقات فيما بينها بحواسنا . على العكس ، إنها هي التي تلقى بخصائصها الذاتية على حواسنا . الإنسان يتلقى بواسطة الحواس معلومات ترسلها الكائنات في العالم . وجملة العلاقات الموضوعية بين هذه الكائنات هي التي تسمح للإنسان بأن يكتشف الكائنات الجمولة والموجودة باستقلال تام عنه غيرمنتظرية إدراكه لها حتى تخرج إلى الوجود أو حتى تستحق وجوداً خاصاً . ان عرض علم التصوف يتبيّن لابن خلدون الفرصة لكي يؤكد القول بوجود الواقع الموضوعي للكائنات الحادثة وباستقلال هذا الواقع عن المعرفة التي نكونها عنه وبطابع الكثرة الذي يطبعه في مباشرتنا له . فما هو ، في نهاية الأمر ، وضع الفكر بالنسبة إلى الوجود ؟

(١) المقدمة ، ص ١٠٧٣

الفكر في مواجهة الكائنات. - النتائج التي ينبغي استخراجها من التحليلات السابقة لا يصعب جمعها بصورة محددة. فابن خلدون ينكر قيمة النظر الكلامي الميتافيزيقي ، من حيث هو محاولة للانتقال بالفكرة الى حدود الكائنات وللبحث فيما هو أبعد من عالم الشهود. الفكر البشري يتمتع على صعيد الكمون في العالم بوضع محدود وتابع. إنه مركز متميز ومستقل للمعرفة ، ولكنه محكم عليه بتقبل الوجود في خصائصه الثلاث: البرانية والقبليّة والتعددية. إن شعور ابن خلدون بمعنى الواقع شعور حاد جداً. ويمكن للتعبير عن هذا الشعور بصيغة عامة القول بأن البديهيّة الأساسية في فكره هي أن الوجود أوسع من الفكر من جميع الجهات. لنقرأ هذه النصوص ، المستفينة لوضوحها عن كل تعليق: « ولا تشقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتند على الإحاطة بالكائنات وأسبابها ، والوقوف على تفصيل الوجود كله ، وسفه رأيه في ذلك . واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئه رأيه منحصر في مداركه لا يدعوها ، والأمر في نفسه بخلاف ذلك ... لعل هناك ضرباً من الأدراك غير مدركاتنا ... فاتهم ادراكك ومدركاتك في المحصر واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك ، فهو أححرص على سعادتك واعلم بما ينفعك لأنك من طور فوق ادراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك »^(١). « وإذا تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتفاع نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة فيفضل العقل في بيداء الأوهام ويجار وينقطع . فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتقويض ذلك إلى خالقها المحيط بها »^(٢). « ان الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته ،

(١) المقدمة ، ص ١٠٣٧.

(٢) المقدمة ، ص ١٠٣٨ . لفهم قيمة هذه الفكرة تماماً ، ينبغي الانتباه إلى أن ابن خلدون ، كالغزالى ، يجعل الوهم في المرتبة الرابعة من مراتب المعرفة ، بعد اليقين والظن والشك .

بالطبع، اللجوء الى الشارع والخالق يندرج في سياق نظرية شاملة الى العالم تعرف بوجود عالم الغيب (المسمى أيضاً عالم الملائكة أو عالم الحق أو عالم الروح أو العالم الروحاني). والواقع أن ابن خلدون يعتقد بوجود عالم الغيب، ويعتقد أيضاً بما يقوله تقليد قديم جداً من أن النفس تستطيع الاتصال بهذا العالم. واعتقاده هذا جزء من نظرية عامة في النفس والنبوة والتصوف والسحر والأحلام^(٢). ولكن ابن خلدون يعترف بأن معرفة عالم الغيب لا تتطوّي على أي دقة ولا يمكن إخضاعها للمراقبة والمحاسبة. ولذلك يخرجها من دائرة المعرفة التي يتوصّل اليها الإنسان بالقدرة العاقلة، الناطقة. ففي اعتقاده، يقتطع الفكر البشري ملكته في عالم الحس والشهود بالاستناد الى الإدراك الحسي والى العقل معاً. وذلك، لأن «العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها». ولكنه لا يصلح لعرفة «أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره»^(٣). إن سلطان العقل غير شامل، ولكنه في حدوده الطبيعية سلطان مطلق.

وهكذا، نصل مع ابن خلدون الى منع والى إمكان. فوضع الكمون الذي هو وضع الفكر البشري يضطرنا الى التدقّيق في قدراته الحقيقة. ولكن، بعد تصفية الجدل بين المتكلمين والفلسفه على صعيد قضية التوحيد، يبقى سؤال مهم، يتعلق بالفلسفه، لا من حيث هي نظر في الله، بل من حيث هي نظر في الوجود بما هو وجود، لا من حيث هي بحث في السبب الأول المطلق، بل من حيث هي بحث في

(١) المقدمة، ص ١٢٠٥.

(٢) تشمل (المقدمة) على نصوص طويلة تعرض هذه النظرية. ولكننا لا نهتم بها هنا، إذ أنها خارجة عن نطاق بحثنا المحصر في واقعية ابن خلدون.

(٣) المقدمة، ص ١٠٣٧.

المبادئ الأولى للكتابات المعاصرة. وهذا السؤال يكمل منطقياً السؤال السابق عن التوحيد. وقد حاول ابن خلدون معالجته. لنر إذن كيف عالجه.

٢ - الواقع والعقل والحقيقة

الحلقة الثانية في موقف ابن خلدون الفلسفية تشمل على رأيه في قضية معرفة الواقع الحسي، في أساسها وحدودها وكيفيتها. وفي الواقع، بعد تحديد وضع الفكر بالنسبة إلى الوجود، انتقل ابن خلدون منطقياً إلى التعمق في دراسة آلية العلاقات التي تربط الفكر والواقع في عملية المعرفة بالفعل، فتخضع الفكر للواقع أو تقولب الواقع بقوالب الفكر. عند أرسطو، تتسع آفاق الفكر وتجعل لكل علم من علوم الحكمة مرتبة خاصة، وفي المرتبة العليا، العلم الأعلى، الأشمل والأكمل، علم الوجود بما هو وجود وعلم مبادئه الأولى. وعند ابن سينا، يوجد ترتيب من هذا النوع للعلوم الفلسفية. وكذلك جزئياً، عند بعض علماء الكلام. أما عند ابن خلدون، فالاتجاه يجري على العكس من ذلك، إذ ينطلق من علم الكلام ويخترق الفلسفة الميتافيزيقية وينتهي إلى العلوم الجزئية. وقد يبدو ذلك للوهلة الأولى مدهشاً. ولكن السبب هو، كما رأينا، موقفه السلبي من النظر في المجردات العالية. بالطبع، نجد عند ابن خلدون، كما لاحظ عدد من النقاد، حذرًا أو إحتياطاً مبعشه ديني، ولكن الدافع الأكبر عنده هو دافع عقلي محض. وقد جمله هذا الدافع على فحص بجمل العلوم كما تنظمت وترتبت حتى عصره، وعلى البحث عما هو صالح منها في ميزان النقد العقلي. وقد أفاد من تباعد العصور وتراتباتها، ومن تحرره من الحماس الذي كان يدفع الفلاسفة إلى إرادة فهم الكل المطلق، فركر نقه على جوهر ما توصلت إليه أكمل العمارات العقلية.

من وجهة الشمول النازل، يأتي بعد اللاهوت علم الوجود ومبادئه العليا. ولكن، إذا كان من الممكن معالجة اللاهوت بعزل عن غيره بسبب استقلال الوحي، فليس من الممكن نقد الميتافيزيقا بعزل عن الفيزيقا. فالميتافيزيقا، عند ابن خلدون كما عند أرسطو، مع بعض الفوارق في تحليل الوجود، هي تجاوز للفيزيقا (أي علم الطبيعة وفلسفتها). الموضوع واحد، وهو الوجود الواقع الحسي، إلا أن الوجهة تختلف. وما يسمح بهذا الاختلاف هو الأداة المبلورة من أجل مراقبة عمل الفكر المجرد، أي المنطق. وهكذا تترابط المعرفة الميتافيزيقية مع المعرفة الطبيعية ومع المنطق ترابطاً عضوياً. مما يفسر سبب عدم إقدام ابن خلدون على محاكمة كل مجال من هذه المجالات على حدة وبالتفصيل. فهو، إذ يبطل الميتافيزيقا، يضع نفسه بالفعل نفسه على المفترق بينها وبين علم الطبيعة وعلم المنطق، ويجد نفسه محمولاً على تحديد طبيعة العلاقات بين العقل والواقع الحسي.

واذن، هذه الحلقة محورية بالنسبة إلى موقف ابن خلدون الفلسفي. وإننا لنجد من الشرح حولها أكثر مما نجد حول قضية التوحيد. ولكن، رغم ذلك، ليس من اليسير دوماً فهم عناصرها. وفي أي حال، تماسك الكل هو الذي يضيء غوامض التفصيل.

نقد التجريد الميتافيزيقي. - يقول ابن خلدون في مطلع الفصل المخصص لنقد الفلسفة، «ابطال الفلسفة» بحسب تعبيره: «هذا الفصل وما بعده مهم»^(١). وكان قد أحال إلى هذا الفصل وما بعده في غير موضع من عرضه للعلوم العقلية. فالأهمية المذكورة مبررة من وجهة

(١) المقدمة، ص ١١٩٩. النصوص التي يشير إليها ابن خلدون تتضمن ابطالاً لصناعة النجوم وانكاراً لثمرة الكيمياء. وسنعود إليها فيما بعد.

تأليف (المقدمة). فهل هي كذلك من وجهة تماك الفكـ؟^(١)

حاول الغزالـ في كتابه (تهافت الفلسفة) أن يشكـ في نظريـات الفلسـفة وان يـبين نواـقـصـها وتناـقضـاتها والطـرقـ المـسدـودـةـ التي تـؤـديـ إلـيـهاـ. وـذـلـكـ منـ أـجـلـ تـخلـيـصـ العـقـيـدـةـ السـنـيـةـ منـ الـأـزـمـةـ الـتـيـ كـانـتـ فـيـهاـ. وجـاءـ رـدـ اـبـنـ رـشـدـ مـبـيـنـاـ ضـعـفـ نـقـدـ الغـزالـيـ وـتـهـافـتهـ. إـلاـ أـنـهـ لـمـ يـفلـحـ فـيـ إـعادـةـ تـثـبـيتـ الـفـلـسـفـةـ فـيـ الثـقـافـةـ الـعـرـبـيـةـ الـاسـلـامـيـةـ. وـيعـتـرـ ابنـ خـلـدونـ أـرـسـطـوـ وـابـنـ سـيـنـاـ أـعـظـمـ فـيـلـسـوفـيـنـ فـيـ تـارـيخـ الـإـنـسـانـيـةـ. وـلـكـنـهـ يـسـفـ مـنـهـاـ الـمـوـقـفـ التـشـكـيـكـيـ الـذـيـ وـقـهـ الغـزالـيـ، دونـ أـنـ يـشـعـرـ أـنـهـ فـيـ مـعرـكـةـ مـعـهـاـ كـمـ شـعـرـ الغـزالـيـ. ولـذـاـ فـإـنـهـ لـاـ يـدـخـلـ فـيـ تـفـاصـيلـ الـمـناـظـرـ وـمـتـاهـاتـهاـ. وـبـكـلـ صـفـاءـ، يـنـعـيـ مـأـسـةـ الـفـلـسـفـةـ الـعـرـبـيـةـ الـاسـلـامـيـةـ. بـعـارـةـ أـخـرـىـ، بـدـلـاـ مـنـ الدـخـولـ فـيـ تـفـاصـيلـ الـنـقـاشـ حولـ الـمـاهـيـاتـ وـالـأـعـرـاضـ، وـالـوـاجـبـ وـالـمـكـنـ، الخـ، يـصـبـ اـهـتـامـهـ التـحلـيليـ عـلـىـ الـمـنهـجـ الـذـيـ اـعـتـمـدـهـ الـفـلـسـفـةـ فـيـ اـسـتـقـصـاءـهـمـ الـنـظـرـيـةـ، مـاـ جـعلـ نـقـدهـ أـكـثـرـ جـذـرـيـةـ وـحـسـماـ.

يـختـصـ اـبـنـ خـلـدونـ دـعـوـيـ الـفـلـسـفـةـ بـقولـهـ: «ـاـنـ قـومـاـ مـنـ عـقـلـاءـ النـوـعـ الـاـنـسـانـيـ زـعـمـواـ أـنـ الـوـجـودـ كـلـهـ، الـحـسـيـ منهـ وـمـاـ وـرـاءـ الـحـسـيـ، تـدـرـكـ ذـوـاتـهـ وـأـحـوالـهـ بـأـسـبـابـهـ وـعـلـلـهـ بـالـأـنـظـارـ الـفـكـرـيـةـ وـالـأـقـيـسـةـ الـعـقـلـيـةـ»^(٢). فـإـذـاـ كـانـ هـذـهـ دـعـوـيـ صـحـيـحةـ، فـعـنـاـهاـ أـنـ الـأـدـاءـ الـتـيـ يـسـتـعـملـهـ الـفـلـسـفـةـ مـطـابـقـةـ تـاماـ، أـيـ أـنـهـ تـجـمـلـ الـفـكـرـ قـادـرـاـ عـلـىـ تـكـوـينـ

(١) في الصفـحـاتـ الـآـتـيـةـ، نـتـرـكـ جـانـبـاـ الـأـفـكـارـ الـدـينـيـةـ الـمـتـاخـلـةـ معـ فـحـصـ اـبـنـ خـلـدونـ التـقـنـيـ، بـالـرـغـمـ مـنـ التـواـزـيـ الـذـيـ يـبـدوـ انهـ يـقـبـلـ بهـ بـيـنـ عـالـمـ الـوـاقـعـ الـحـسـيـ وـعـالـمـ الـمـلـائـكـةـ. وـذـلـكـ لـأـنـ اـبـنـ خـلـدونـ يـعـتـرـفـ انـ كـلـ ماـ يـرـجـعـ إـلـيـ عـالـمـ الـغـيـبـ لـاـ يـقـعـ تـحـتـ نـطـاقـ الـعـرـفـةـ الـعـقـلـيـةـ. فـالـشـرـعـ مـرـدـهـ السـمـعـ. وـلـذـاـ يـنـبـيـ فـعـلـ كـلـ الـمـسـائلـ الـخـاصـةـ فـيـهـ، مـثـلـ مـسـأـلـةـ بـعـثـ الـمـوـتـيـ، بـعـيـدةـ عـنـ مـتـنـاؤـلـ ايـ فـحـصـ عـقـليـ.

(٢) المـقـدـمةـ، صـ ١١٩٩ـ.

تصور صحيح عن الوجود في ذاته، وبدونها لا يمكنه ذلك. هذه الأداة موضوعة أصلاً لحفظ العقل من الخطأ. وهي ما يسمى بالمنطق. ولكن هذه الأداة لا تخلو من الالتباس. فهي من جهة متعلقة بمقتضيات في الوجود تخضعها لغير معيار العقل، وهي من جهة أخرى تنزع إلى حصر الصحيح المقبول في ما هو متancock صوريًا. فالاستعمال المزدوج لها قد يكون سبباً للوقوع في الخطأ ولتحويل الأداة التي يستعملها العقل في البحث عن الحقيقة إلى أداة سيئة. الحكام يقولون أن الحق حق في الوجود، وفي العقل على سبيل المثالة. وعليه، ينبغي أن يكون الأساس الذي ينطلق منه المنطق حقاً ومعروفاً. وإلا، فإن قوانين المنطق تكون عقيمة. بعبارة أخرى، ينبغي اختيار المعرفة الأولى، قبل الاهتمام بالشروط والأشكال الصورية، بكيفية تكمن من الوصول إلى معرفة جديدة. وفي هذا الصدد، يقول ابن سينا: «كل معرفة جديدة تكون بواسطة المعرفة الحاصلة لنا. ولكن ليس كل معروف لنا يؤدي إلى معرفة ما هو مجهول لنا. لكل مجهول معروف يناسبه ويمكن بواسطته أن يصبح معروفاً. وكذلك ثمة طريق ينبغي اتباعه للذهاب من المعروف إلى المجهول حتى يصبح هذا المجهول معروفاً»^(١). وما هو معروف لنا بصورة مباشرة إنما هي الكائنات الحسية الفردية. ولذا ينبغي تأسيس معرفة الذوات والوجود بعيد عن الحسن على معرفة الكائنات الحسية الفردية. وكل نظر استدلالي في الوجود ينبغي أن ينطلق من هذا المبدأ.

ويصف ابن خلدون العملية التي يرتقي بها الفكر من مستوى الكائنات الجزئية إلى مستوى الكليات الشاملة بأسلوب كثيف، فيقول:

(١) ابن سينا: كتاب العلم (بالفرنسية) باريس، ١٩٥٥، الجزء الأول، ص ٢٤ - ٢٥. انظر أيضاً الإشارات، القاهرة، طبعة سليمان دنيا، ١٩٦٠، الجزء الأول، ص ١٨٥، الشفاء، القاهرة طبعة مذكور، ١٩٥٢، الجزء الأول، ص ١٧.

«ان النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل إنما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية، فيجرد منها أولاً صوراً منطبقة على جميع الأشخاص كما ينطبق الطابع على جميع التف毛主席 التي ترسمها في طين أو شمع. وهذه الجردة من المحسوسات تسمى المقولات الأوائل. ثم تجرد من تلك المعاني الكلية إذا كانت مشتركة مع معانٍ أخرى وقد تميزت عنها في الذهن فتجرد منها معانٍ أخرى وهي التي اشتهرت بها، ثم تجرد ثانياً أن شاركتها غيرها، وثالثاً إلى أن ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص، ولا يكون منها تجريد بعد هذا، وهي الأجناس العالية. وهذه الجرdes كلها من غير المحسوسات هي من حيث تأليف بعضها مع بعض لتحصيل العلوم منها تسمى المقولات الثواني. فإذا نظر الفكر في هذه المقولات الجردة وطلب تصور الوجود كما هو، فلا بد للذهن من إضافة بعضها إلى بعض ونفي بعضها عن بعضها بالبرهان العقلي اليقيني ليحصل تصور الوجود تصوراً صحيحاً مطابقاً إذا كان ذلك بقانون صحيح .»^(١).

في نظر ابن خلدون، تشكل هذه العملية التجريدية قاعدة الفلسفة النظرية كلها، وبخاصة فلسفة أرسطو الذي هو «أمام هذه المذاهب الذي حصل مسائلها ودون علمها وسطّر حاجتها»^(٢). ولذلك يطال الفحص النقي الذي يخصصه لها الفلسفة في أساسها. فعل أي شيء يركز فحصه؟

(١) المقدمة، ص ١٢٠٠. انظر أيضاً ص ١١٠٢ - ١١٠٣.

(٢) المقدمة، ص ١٢٠١. يُعرف ابن خلدون لأرسطو بمكانة فريدة بين مفكري البشرية. (راجع كتاب العبر، طبعة بولاق، الجزء الثاني، ص ١٨٨ ، المقدمة، ص ١٠٨٩). ولكنه لا يُعرف فلسفته في الطبيعة وما بعد الطبيعة على ما يُبدو الا من خلال فلسفة ابن سينا وتلاخيص ابن رشد.

يعتبر ابن خلدون أن مذهب الفلسفة في معرفة جواهر الكائنات والوجود كما هو «باطل بجمعه وجوهه»^(١). واعتباره هذا مبني على استحالة اليقين العقلي في مطابقة نتائج التجريد للأشياء في ذاتها.

الوجه الأول من هذا الاعتبار يتناول المعرفة الفيزيائية. وفي الواقع، الكائنات الطبيعية كائنات خارجة عن النفس، مادية وشخصية. والعقل، إذ يضيق التعريفات والقضايا بعضها إلى بعض في أقيسة حكمة التأليف، يتوصل إلى أحكام عامة وكلية، ضرورتها مضمونة صورياً. ولكن، بين عالم الكائنات الطبيعية وعالم الأحكام الذهنية، يوجد تباين مزدوج. فالأحكام الذهنية أشياء مجردة، والكائنات الطبيعية موجودات مادية. ومن جهة ثانية، الأحكام الذهنية كلية، بينما الكائنات الطبيعية شخصية. فما هو الضامن لمطابقة الأحكام الذهنية للكائنات الطبيعية، المادية والشخصية؟ «تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متخصصة بمدادها. ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك. فدليله شهوده، لا تلك البراهين. فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟»^(٢).

أما الوجه الثاني من نقد ابن خلدون، فإنه يدور على عدم وجود أساس للنظر في ما يسمى الموجودات المفارقة. فعلى صعيد المعرفة الطبيعية، لا بد من الاتصال بوجودات عينية واقعة تحت الإدراك الحسي. ولكن المعرفة الميتافيزيقية تزعزع تجاوز مستوى المعرفة الطبيعية والوصول إلى الماهيات الحالصة الموجودة خارجاً عن المادة وفوقها. ويلاحظ ابن خلدون أن ما يستند إليه الفلسفة في ذلك نوعان من التمثيل، وكلاهما تحكمي. التمثيل الأول مبني على الشبه بين الجوهر

(١) المقدمة، ص ١٢٠٢.

(٢) المقدمة، ص ١٢٠٢ - ١٢٠٣. راجع أيضاً ص ١٢٤٧.

المركب للإنسان والجواهر المعاوية. فهذه الجواهر لها حركات كاملة، وهذا يعني أنه يجب أن تكون لها أنفس وعقول، كما للإنسان نفس وعقل. إذ أن النفس هي مبدأ الحركة^(١). ويعترض ابن خلدون قائلاً أنه لا مبرر للوقوف كما يفعل الفلاسفة عند عشرة أفلاك، ولا سبيل على الاطلاق لمعرفة ماهية المبادئ الروحانية للكائنات التي وراء الحس^(٢). فالشبه لا يقود إلى اليقين. الندوات الروحانية لا تقع تحت إدراكنا بسبب حجاب الحس بيننا وبينها. فلا يأتي لنا برهان عليها. إننا لا نعرف شيئاً عنها على الجملة إلا بالاعتقاد على ما نعرفه من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخاصة في الرؤيا التي هي وجدانية لكل واحد من الناس. «وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه»^(٣). فأين اليقين العقلي في هذا المجال؟ وبعد، ألم يقل أفلاطون أن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين؟ «وإذا كنا أغا نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط ، فيكيفينا الظن الذي كان أولاً»^(٤).

بهذه المحجج، اعتقد ابن خلدون أنه نسف جميع التبريرات المطروحة للبحث عن المعقولة الميتافيزيقية. وما تجدر ملاحظته أن مناقشته تنطوي على تبسيط كثير لبعض جوانب فكر أرسطو وابن سينا، فيما يتعلق بتحليل آلية المعرفة وتصور طبيعة تشخيص الكائنات الطبيعية. ومع ذلك، وبالرغم من كل تحفظ ممكن، ينبغي الاعتراف بأن ابن خلدون وضع أصبهع على أهم ما في مشكلة المعرفة. فقد ركز انتباهه على المسافة الكائنة بين المعرفة والواقع، وحاول فحص كيفية

(١) المقدمة، ص ١٢٠١.

(٢) المقدمة، ص ١٢٠٣ انظر أيضاً من ٩٨٠ - ٩٨١.

(٣) المقدمة، ص ١٢٠٣.

(٤) المقدمة، ص ١٢٠٣.

قيامها والحلول المطروحة لها، متجنبًا كل المسائل الفرعية ومستخرجاً كل النتائج المترتبة. الفكر، تجاه الكائنات وفي علاقتها معها، يكون معقولات مجرد مطابقة قدر الامكان للموجودات المدركة. ولكن، حتى تظل المطابقة تامة، ينبغي ألا يتعد الكلي الذي ينبعه الفكر عن عالم الواقع الحسي. «المعقولات الأول أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها». ^(١) فالمسألة كلها هي في معرفة كيفية ثبّيت وحفظ العلاقة بين الذهني الكلي والمادي الشخصي. الصورة الخيالية تعطينا معلومات مباشرة عن صنف معين من الأشياء. ولذلك نستطيع الوثوق باليقين الذي يتأنى لنا بها. وحال المعقولات الأوائل لا يبعد كثيراً عن الصور الخيالية ^(٢). ولكن، إلى أي حد يمكننا تجاوز مستوى المعقولات الأوائل؟ وما هو ظن تجاوزها؟ هذا هو السؤال الذي طرحته ابن خلدون. والحق أن الفلسفة تطرح باستمرار هذا السؤال بشكل أو آخر، بحيث أتنا نستطيع القول أن كل فلسفة تفترض، تستلزم، أو تبحث عن حل لمسألة حدود المعرفة اليقينية. وإذا شكك ابن خلدون في مطابقة الذهني الكلي للواقعية التقليدية. فإنه شكك بالفعل نفسه في كل ما بنته الفلسفة النظرية التقليدية. ولعله لم يكن صدفة محضة أن تكون إحدى المشكلات الكبرى المتنازع حولها بين الفلسفات في الغرب المسيحي، في العصر نفسه تقريباً، هي مشكلة الكليات ^(٣). وقبل صدور (المقدمة) بنصف قرن تقريباً، كان ابن تيمية في الشرق يحاول تهدم

(١) المقدمة، ص ١٢٠٣.

(٢) المقدمة، ص ١٢٤٧، ١٢٠٣.

(٣) راجع: جلوسون الفلسفة في المصادر الوسطى، ص ٦٣٨ وما بعدها. كان ابن خلدون يعلم أن علوم الحكم مزدهرة في بلاد الأفرغنة (المقدمة، ص ١٠٩١). ولكن معرفته بأحوال أوروبا الثقافية في عصره كانت سطحية ومهنية. ولا شيء يسمح بالافتراض القائل بأن نهضة ما انتقلت من أوروبا التي كانت تتهيأ للدخول في عصر النهضة إلى فكر ابن خلدون الفلسفي. كما يزعم جوته في كتابه «ماضي أفريقيا الشالية» ص ٨٥.

المنطق اليوناني واثبات منطق استقرائي مقابلاً له، مستوحى من الفقه الإسلامي ومن بعض التأثيرات الرواقية البعيدة^(١). مما يوحى بأن ابن

(١) راجع ابن تيمية: كتاب الرد على المنطقين، بومباي، ١٩٤٩ . راجع أيضاً كتاب السيوطي: صون المنطق والكلام، القاهرة، ١٩٤٩ ، وشرح علي سامي الشار في كتابه: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة، ١٩٤٧ .

من الصعب جداً معرفة ما إذا كان ابن خلدون قد اطلع في المغرب على شيء من فكر ابن تيمية . وفي الواقع، يبدو أن الشيوخ المغاربة الذين كانوا على بعض اطلاع على فكر المغاربة في بداية القرن الرابع عشر والذين كان لهم بعض تأثير على ابن خلدون، لم يكونوا يعرفون بدقة فكر ابن تيمية . الأول من هؤلاء الشيوخ، وقد كان له تأثير واسع في أقطار المغرب، هو أبو موسى عيسى ابن الإمام (+٧٤٩هـ). يقول ابن خلدون عنه (راجع: التعريف، ص ٢٢، ٣٠ - ٣١، تاريخ الغرب، ترجمة دی صلان، طبعة جديدة، الجزء الثالث، ١٩٣٤ ، ص ٣٨٦ - ٣٨٧، ٤١٢ ، والجزء الرابع، ١٩٥٦ ، ص ٢٢٣)، انه ذهب من تلمسان مع أخيه الأكبر أبي زيد (+٧٤٠هـ) إلى تونس حوالي العام ٧٠٠هـ وأنه درس في تونس على يد تلامذة ابن زيتون (+٦٩١هـ)، ثم عاد إلى الجزائر، فتلمسان، في العام ٧٠٨هـ حيث استقر وانصرف إلى التعليم في عهد السلطان أبي جو موسى الأول (٧٠٨ - ٧١٨)، وابن تاشفين (٧١٨ - ٧٣٧)، ولا يذكر ابن خلدون شيئاً عن سفره إلى الشرق؛ ذلك السفر الذي يذكره ابن مريم نقلًا عن المقري (محمد أبي عبد الله)، والذي جرى حوالي السنة ٧٢٠ ولقي في اثنائه كثيراً من علماء الشرق، ومنهم ابن تيمية . (البستان، الجزائر، ١٩٠٨ ، ص ١٢٣ ، نفح الطيب، الجزء الثالث، ص ١١٨). وكذلك لا يقول أخوه ابن خلدون أبو زكريا يحيى شيئاً عن هذا السفر (بغية الرؤاد، الجزائر، ١٩٠٣ ، ص ٧١ - ٧٢). من الصعب حسم المسألة . ولكن حوالي السنة ١٠١٠هـ والأخبار التي يوردها غير ممحضة وغير مرتبة بوجه عام . وعلى أي حال، لم يأخذ ابن خلدون من ابن الإمام مباشرة (التعريف، ص ٣٢). وإنما أخذ منه بواسطة استاذه الآبلي، الذي درس على يد ابن الإمام حوالي السنة ٧٠٨هـ . إلا أن هذا لا يكفي من القول بأن ابن خلدون اطلع على فكر ابن تيمية بواسطة الآبلي . وذلك لأن اتصال الآبلي بابن الإمام حدث قبل سفر هذا الأخير إلى الشرق، إذا صرّ أنه سافر إليه فعلًا، ولأن الآبلي لم يستطع في أثناء سفره إلى الشرق، بين سنة ٧٠٦ وسنة ٧٠٦هـ، أن يطلع على فكر ابن تيمية (راجع دراستنا المذكورة سابقاً عن الآبلي). ومثل شخص ثالث ربما اطلع على فكر ابن تيمية هو القاضي أبو عبد الله المقري . فإن ابن خلدون يذكر أن المقري هذا درس أولاً على يد القبيه اللاوي، ثم على يد الآبلي وابن الإمام بعد سنة ٧٣٧ (التعريف، ص ٦١ - ٦٢). ولكنه لا يذكر سفره من أجل الحج حولي السنة ٧٤٠ (البستان، ص ١٥٦ وما بعدها، نفح الطيب، الجزء الثالث، ص ١١٦ - ١١٧) الذي لقى في أثناءه تلميذ ابن تيمية، ابن قيم الجوزية . ليس عندنا ما يبرر الشك في حدوث

خلدون شارك، ربما بدون أن يشعر بذلك شعوراً تماماً، في حركة عامة في تاريخ الفكر الفلسفي موجهة نحو الشك في منهج الاستقصاء الميتافيزيقي الموروث من أرسطو ونحو البحث عن أساس جديدة أو نماذج جديدة للمعرفة المتينة. حتى تجلّى أمامنا قيمة النقد الخلدوني للتجريد الميتافيزيقي، يكفياناً أن نتلمّس نتائجه على صعيد نظرية الكليات ونظرية المقولات ونظرية العلم بما هو عام.

إذا كان العقل قادراً على استخلاص تصورات مستقلة من الوجود الحسي، فذلك لأنّه قادر على تعوييل المعطيات الحسية إلى معطيات روحية. وقد بينَ أرسطو ذلك تماماً في كتابه (في النفس). ولكن، عندما يتوقف العقل حصراً عند بعض المعطيات العامة، في ارتقائه إلى الوجود من حيث هو، فإنه يفقد يقينه بالقبض على الواقع. فالأنواع والأجناس والتعريفات والاستدلالات تشتمل في وقت واحد على عنصر منطقي وعلى عنصر انطولوجي، على درجة واحدة من اللزوم، لكن لا على درجة واحدة من الانتقاء. فالأنواع والأجناس من حيث هي كائنات مجردة هي نتاج الفكر. ولكنها من حيث هي مستخلصة من كائنات خارجية ترجع إلى مرتبة في الوجود عاصية على الفكر. ومن هنا السؤال الرئيسي: ما هو الوضع الوجودي للكائنات المجردة، وبنوع خاص الأنواع والأجناس؟ القدماء أعطوا على هذا السؤال ثلاثة

هذا اللقاء الذي يذكره ابن الخطيب. ولكتنا لا نعلم مدى إفادته ابن خلدون من المقرى، إذ أن ابن خلدون يذكر أنه لقي المقرى فقط في فاس قبيل وفاته التي حصلت سنة ٧٥٨ (التعريف، ص ٦٠ - ٦٢ - ٦٤).

ماذا تستنتج من هذا كله؟ شيء أكيد، وهو أن ابن تيمية لم يكن بخيلاً تماماً في المغرب. ولكن يبدو من المستغرب أن ابن خلدون لا يذكره في المقدمة، لا كمؤلف في الفقه، ولا كمؤلف في المنطق. فهل هذا يعني أنه لم يعرف شيئاً منه؟ ليس في مقدورنا اعطاء جواب دقيق. وبعضاً أوجه الشبه بين بعض أفكار ابن خلدون وبعض أفكار ابن تيمية لا يعني أن ابن خلدون تأثر بفكر ابن تيمية. إن تلاقي فكر مستقل مع فكر آخر شيء غير مستغرب في إطار مرحلة أصبحت فيها بعض المسائل وبعض المناقشات من الأمور الثانية في أحياء الحضارة العربية الإسلامية.

أجوبة: الجواب الواقعي والجواب الاسمي والجواب التصوري^(١). وابن خلدون كان على علم بذلك^(٢). والجواب الذي يتبنّاه يندرج في سياق الأوجبة المذكورة. ولنقل منذ الآن أن الحل الأفلاطوني بعيد جداً عن فكره. ومن جهة ثانية، يبدو أن الحل الإسمي الذي تزعم الدفاع عنه انطليستانوس لا يستأثر باهتمامه. فهو يعتبر أن الذهن قادر على انتزاع صور مشتركة من كائنات فردية متشابهة من هذا الوجه أو ذاك. فال مجرد لا يرتد إلى الارادك المباشر، ولا إلى الصوت، ولا إلى الرمز. فالارادك إنما هو إدراك لصفة عامة موجودة في المحسوس^(٣). وهذا يعني أن لل مجرد في الذهن مضموناً حقيقياً. ولكن حل أرسطو لا يبدو مرضياً تماماً في نظر ابن خلدون. إذ أن تصوريته لا تتغلب على العقبات الناشئة من علاقة العمل ومن علاقة المطابقة وتنطوي على نظرية غامضة لجهة علاقة العقل الفعال بالصور الكامنة في الموجودات الحسية. وفي الخلاصة، يعترف ابن خلدون لنظرية أرسطو بشيئين: المبدأ القائل بأن الواقع العيني يمكن تعقله، والمبدأ القائل بأن ما ينتجه العقل من تصورات غير موجود خارجاً عنه. إلا أنه لا يتبني سائر أجزائها. فالتصورية التي يميل إليها أقرب إلى التجريبية منها إلى العقلانية^(٤). التصور مجرد لا يجوز له الانفصال عن الواقع العيني، ولا حق له في الاستقلال. الكليات الخمس؛ أو الألفاظ الخمسة كما يسميها ابن سينا، أي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض، لا تصلح

(١) راجع: فرفوريوس: اياغوجي، ترجمة جان ترييكو الفرنسية، باريس ١٩٤٧ ، ص ١١

١٢

(٢) المقدمة، ص ١١٥. في الفصل الخامس لم النطق، يشير ابن خلدون إلى أن مسألة الكليات كانت قد شلت حيراً خاصاً عند اليونان.

(٣) المقدمة، ص ٩٦٥. ونقرأ أيضاً في فصل عن الفكر الإنساني: «الإدراك هو شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته». (المقدمة، ص ٩٧٤).

(٤) المقدمة، ص ٩٨٣ ، ١١٠٢.

معرفة الواقع إلا بقدر ما تتنطبق على بنية الواقع نفسه. إنه لمن الجائز استعمالها كوسائل لنظام تصوري معين. ولكن ينبغي إلى جانب ذلك تحديد نوع المقولية الذي تحمله أو تؤدي إليه. لقد وضعها أرسطو من أجل الوصول إلى المقولات، أي الأجناس العالية المحددة للوجود على الاطلاق. ولكن المقولات الأرسطوطالية تفقد كل كثافة مضمونية بقدر ما هي بعيدة عن أفق الكائنات الحسية، «المشخصة بمدادها». بكلمة واحدة، المعاني الكلية لا تقدّم بالضرورة إلى معرفة الواقع المعد والالامحدود في تنوعه. وكل شكلانية تحتاج إلى معرفة حدودها ابتداءً.

وهكذا نرى أن مجمل ملاحظات ابن خلدون في هذه النقطة يهدف إلى تنقية التصور في طبيعته وفي وظيفته المعرفية. فالتصور من حيث هو مرتبط جدياً بمقتضى الشمول العقلي وبالطابع الفردي للكائنات الطبيعية لا يتمتع بوضع متين. والقول بأن المقولات محولات منطقية وانطولوجية بالقدر نفسه، أو بأن الواقعي عقلي والعقلي واقعي، لا يزيل أبداً وضع التوتر الذي يحيط بالتصور. فالتناقضات التي تستثير البحث باستمرار تعeln في كل لحظة المسافة بين الواقعي والعقلي. يردد ابن خلدون كثيراً لفظة «المادة» ولفظة «الشخصيات». كأنه يحاول أن يتخلص من وهم الكلي. وفي الواقع، أليس موضوع العلم بما هو عام، بكيفية ما، هو الالا وجود؟^(١) إذا كان الجوهر متحققاً تماماً في الفرد العيني، أليس من المصطنع احداث تجرييدات متتالية لا بد لها من ان تكون اصطلاحية؟ يرفض ابن خلدون ان تكون المجردات الكلية موجودة موضوعياً، وفي الوقت نفسه يتمسك بارادة فهم الواقع. وكان ابن سينا يقول: « رجال العلم لا يهتمون بحالة الألفاظ الجزئية ولا بالمعاني الجزئية. على العكس، انهم يتعلّقون بالمعنى الكلية. ولا شك في

(١) انظر: أرسطو، ما بعد الطبيعة، الكتاب الأول، ١٩٨١، أ، الكتاب السابع، ١٠٣٩ ب. في النفس، الكتاب الثالث، ٤٣١ ب.

ان لكل كلي كائنات جزئية ينطبق عليها...»^(١) ولكن ابن خلدون لا يتصور مهمة رجل العلم على هذا الشكل. فالتطابقة بين الجزئي والكلي ينبغي اثباتها اولاً على صعيدي المنطق والواقع التجرببي. وهذا هو الشرط للحصول على التصور الصحيح.

إنعكاسات على صناعة المنطق.. مشكلة المنطق هي مشكلة الفكر الصوري. ويمكن تناولها أما من وجة بنوية وأما من وجة وظيفية. وابن خلدون لا يعرض بشيء على علم المنطق من حيث هو علم بقوانين الفكر والاستدلال. انه يوافق مع الفلسفه على «ان نظم المعايس وتركيبها على وجه الاحكام والاتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية»^(٢). إلا أنه يتساءل حول مدى الثقة التي ينبغي وضعها في صناعة المنطق. إذا كانت قوانين القياس من الوجهة البنوية قابلة للتحديد والتتحقق، فهل هذا كاف لكي تكون لدينا أدلة معصومة عن الخطأ في «تمييز الخطأ من الصواب فيما يتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها ليقف على تحقيق الحق في الكائنات بمنتهى فكره»؟^(٣). وعلى أي حال ينبغي أن تكون «الأمور الحاصلة المعلومة» حتى تنتج منها معرفة جديدة؟ وكيف السبيل الى يقين صوري في مجالات بعيدة جداً عن العقل الخالص كمجالات علوم الدين أو مجال التاريخ؟

لا يطرح ابن خلدون تساؤلاته حول علم المنطق كعامل في المنطق. إذ ان التساؤل حول اساس المعرفة سابق عنده للتساؤل حول كيفية وصورتها. ولذلك لا يستطيع التوسيع في علم المنطق وفي سائر العلوم التي هي كالمنطق آلة لعلوم مقصودة بالذات.^(٤). «الذرية الى درك الحق

(١) ابن سينا: كتاب العلم، ص .٢٦

(٢) المقدمة، ص .١٢٠٦

(٣) المقدمة، ص .١٠٨٥

(٤) المقدمة، ص .١٢٣٩ - ١٢٣٨

بالطبع اغا هو الفكر الطبيعي اذا جرّد عن جميع الأوهام^(١). أما المنطق فانه يصف فعل الفكر الطبيعي. ولم يلْجأ اليه اصحاب النظر العقلي الا من أجل ترتيب مضمون المعرفة في شكل منظم^(٢). بعبارة أخرى، علم المنطق علم ثمين، ولكنه ليس سوى آلة. وهذه الآلة هي في الحقيقة سبب ما تتمخض عنه الفلسفة النظرية من ثمرة، «وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين»^(٣).

هكذا ينتقل ابن خلدون من نقد التحرير الميتافيزيقي الى نقد تنظيم التصورات والاستدلالات الصورية من أجل الوصول اخيراً الى ميدان المعرفة المتينة. هذه المعرفة متحققة في علم من علوم الحكمة هو علم التعاليم (الرياضيات). وابن خلدون يعترف بذلك بكل وضوح، ويعبر في اماكن عده من كتابه عن حاسته واعجابه بعلم التعاليم. فالعدد في نظره «هو اوضح الواضحات»^(٤)، والهندسة «تفيد صاحبها اضاءة في عقله واستقامة في فكره، لأن براهينها كلها بينة الانتظام، جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل اقيستها لترتيبها وانتظامها، فيبعد الفكر بمارستها عن الخطأ»^(٥). وعلى وجه العموم، المعارف الرياضية هي «معارف متضحة وبراهين منتظمة فينشأ عنها في الغالب عقل مضيء درب على الصواب»^(٦). وهذا يعني ان علم المنطق ليس العلم الوحيد الذي يساعد على «شحذ الذهن». الوضوح والتلاسك والمنفعة

(١) المقدمة، ص ١٢٣٨.

(٢) المقدمة، ص ١٢٣٧.

(٣) المقدمة، ص ١٢٠٦.

(٤) المقدمة، ص ٣٨٩. حتى في الكلام على علم من العلوم الدينية كعلم الفرائض، يشدد ابن خلدون على أهمية المنصر الحساني فيها. (المقدمة ١٠٢٦ - ٢٧).

(٥) المقدمة، ص ١٠٩٨.

(٦) المقدمة، ص ١٠٩٤.

التطبيقية امور تؤكد قيمة علم التعاليم في مقابل تحكمية النظر الميتافيزيقي ، وتشير شكوكاً جدية حول القيمة النهائية لعلم المنطق. اذ ان الرياضيات تعالج موضوعات مجردة ، دون ان تهدف الى « معرفة حقائق الاشياء »^(١). فالتعريف المنطقي ، مثلاً ، يهدف الى حصر الماهية ، بينما التعريف الرياضي يهدف الى حصر « العوارض الذاتية »^(٢). وهذا فرق مهم . السير في اثر الماهية يتطلب اتباع طريق التجريد ، بينما السير في اثر العوارض الذاتية للمقادير او لأى شيء آخر ، يتطلب البقاء على صعيد الموضوع المدروس . وفي المطاف الاخير ، المسألة هي مسألة تحديد الشروط الازمة لصياغة التصور الصحيح والحكم المطابق .

والتصور المقصود هنا ليس بالطبع تصور الوجود كما هو ولو احتجه الذاتية ، واما هو تصور الشيء وعوارضه الذاتية . هذا التصور يكون صحيحاً في نظر ابن خلدون بقدر ما يشتمل على معلومات صحيحة عن الشيء الذي يدل عليه . ومن اجل الوصول اليه ، يسلك الذهن إحدى طرفيين . الأولى هي طريق التمييز والاختزال التي توصل الى الماهية الكامنة وراء الاعراض او فوقها ، كما هي الحال في تعريف الانسان بأنه حيوان عاقل ، والثانية هي طريق الوصف التي لا توصل الى الكل إلا في حدود ما تسمح به التجربة الحسية . عندما يلجم المنطق الى الفصل النوعي والجنس القريب لتعريف الماهية ، فإنه يهمل خصائص الشيء المدروس ، وهي في الواقع غير محددة سلفاً ولا يمكن افتراضها معلومة . فكما ان العلم المحيط ليس سوى فرض بالنسبة الى العالم بأسره ، كذلك معرفة جميع الخصائص ليست سوى فرض لا مبرر له .. فالكلبي الذي ينتهي اليه المنطق لا يخلو من الفشل . إذ انه اما ان يكون مطابقاً للمقدمات في البرهان ، واما ان يكون مخالفًا لها . في الحالة

(١) المقدمة ، ص ١١٠٣ .

(٢) المقدمة ، ص ١٠٩٧ .

الأولى، المقدمات هي اساس المعرفة، لا البرهان. وفي الحالة الثانية، لا يمكن تبرير الكلي بالبرهان وحده. واذن، لافائدة للكلي من خروجه من مقدمات مرتبة بصورة بعدية. بعبارة اخرى، فائدة المنطق في عملية الخروج من مستوى تصورات التجربة المباشرة الى مستوى المقولات الثواني فائدة قليلة. «ان صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الالتزام وبعدها عن المحسوس. فانها تنظر في المقولات الثواني، ولعل المواد فيها ما يانع تلك الاحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني. واما النظر في المقولات الأول وهي التي تجريدها قريب، فليس كذلك، لأنها خيالية وصور المحسوسات حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه»^(١).

يترك ابن خلدون خارجاً عن نطاق تساؤله قوانين العقل واساسها في الوجود. والحق ان قوانين الهوية وعدم التناقض والثالث المفروع هي على الحدود بين المنطق وما وراء المنطق، وهي تصبح موضوعاً لتفكير خاص. وما يريد ابن خلدون اثباته هو فقط ضعف التجريد الذي يعتمد على المنطق الصوري للوصول الى مقولية الواقع الحسي. وعليه، لا يصح القول، كما يعتقد بعض المعلقين، بأن ابن خلدون اراد هدم مبادئ الفكر كما هي معروضة في كتب ارسطو المنطقية والميتافيزيقية، كما لا يصح القول بأن ابن خلدون تبع بكل امانة منطق الفلاسفة التقليدي. لم يقصد هدم المنطق التقليدي، ولكنه رفض أن يقبل به بدون فحص لقيمة. لقد رفض التزعة التي تعترف للمنطق بمكان مستقل والتي تدعوه الى توسيع النظر فيه وتفریع المسائل، واكداً ان الفكر الطبيعي يستطيع الحصول على مطلوبه من المعرفة بدون توصل المنطق الصوري. الفكر الطبيعي «يتوجه الى المطلوب، وقد يصوّر طرفيه ويروم نفيه او اثباته فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع

(١) المقدمة، ص ١٢٤٧.

من لمح البصر ان كان واحداً، وينتقل الى تحصيل آخر ان كان متعددًا، ويصير الى الظفر بطلوبه.^(١) هنا مع العلم ان «فحول الناظار في الخلقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة المنطق»^(٢). ولكن، يضيف ابن خلدون، لا يأس في عرض نتائج الفكر الطبيعي على قوانين المنطق. اذ قد يعرض بعض الخطأ في عمل الفكر الطبيعي. «فتعين المنطق للتخلص من ورطة هذا الفساد اذا عرض»^(٣).

وباختصار، تشمل مسألة الكلي المجرد، في اطار النظرية التصورية، على ثلاثة عناصر: الفكرة الكلية والماهية والوجود العيني. ورأى ابن خلدون ان صناعة المنطق عاجزة عن ايصالنا الى معرفة قطعية بالعقولات الثواني، اي بالأفكار الكلية المطلقة، وان الفكر الطبيعي يستطيع التحرك بدون صناعة المنطق. فالتفكير في مواجهة الاشياء العينية ينبغي له ان ينفتح ويتقبل حتى يكتشف المنطق الداخلي الخاص بهذه الاشياء.

الحوادث والسببية - نصل الآن الى منعطف مهم في بحثنا. وبعد سلسلة من الملاحظات السلبية، تنتقل مع ابن خلدون الى تصوره حول منهج معرفة الاشياء الطبيعية، ذلك التصور الذي أرشه الى اكتشاف علم العمران.

يمسن بنا في البدء ان نوضح معالم المجال الذي يتحرك فيه فكر ابن خلدون. وأول ما يذكر في هذا الصدد هو ان العالم الذي يقع تحت قدرة الفكر البشري هو، في نظر ابن خلدون، فقط عالم الطبيعة (او عالم الحس، او عالم التكوين، أو عالم العناصر)، الذي هو لا محدود في اتساعه. ويعادله عالم الغيب الذي يتتجاوز نطاق الفكر البشري ولا

(١) المقدمة، ص ١٢٣٥.

(٢) المقدمة، ص ١٢٣٦.

(٣) المقدمة، ص ١٢٣٦.

سبيل الى معرفته بواسطة صناعة بشرية. «ان الغيوب لا تدرك
بصناعة البتة ولا سبيل الى تعرفها الا للخواص من البشر المفطورين
على الرجوع عن عالم الحس الى عالم الروح»^(١). الفكر البشري يسيطر
على منطقة من الطبيعة هي عالم الكون والفساد، كما كان القدماء
يقولون، وعالم الافلک. وفي داخل هذه المنطقة يتحقق له المطالبة
بالاستقلال والادعاء بالقدرة على معرفة مؤسسة تأسيناً متيناً.

وكيف يبدو عالم الطبيعة هذا؟ في التحليلات السابقة، بدا هذا
العالم على نحو من الكثرة والتنوع يقابل حركة التوحيد والتجريد التي
تميز بها مذاهب المتكلمين وال فلاسفة. وفي الواقع، انه شيء ملتف
للابتاه ما يقوم به ابن خلدون في مختلف ابواب (المقدمة) من التعبير
عن «عالم الطبيعة» بعبارات تؤكد الكثرة والتنوع، مثل «الكائنات»،
«الموجودات»، «الحوادث»، «الخلوقات»، «الواقعات»،
«المكونات»، «الشخصيات»، الخ. فاستعمال صيغة الجمع بهذا الشكل
يدل وحده على كيفية تصور ابن خلدون للمعرفة. والى جانب
العبارات المذكورة، ترد كذلك، وفي اماكن كثيرة، كلمة «الواقع»،
معبرة بما تحمله من دلالة عن ارادة الرجوع الى الاشياء في سبيل
الكشف عنها هي وعما هو مخفى فيها. والحق أنه من النادر أن نرى في
العصور القديمة والعصور الوسطى تشديداً كتشديد ابن خلدون على
ضرورة الخروج من الذات الى عالم الاشياء والكثرة واحساساً كاحسسه
بالغنى اللامحدود في عالم الواقع العيني. ولا ريب في ان ابن خلدون لم
يتوصل الى هذا الاحساس وذاك التشديد كنتيجة لتحليل صافٍ
لنظرية المعرفة. لقد لعبت تجربته السياسية، كما رأينا، دوراً أساسياً في
تجمیع فكره وبلورة حسنه حول الواقع المتحرک المعقد. ولكن، من
جهة ثانية، لو لا تفكيره النقدي القوي، لما حدث تلك البلورة. وهذا

(١) المقدمة، ص ٣٨١.

هو سبب ما نلاحظه في نصه من تشابك بين نتائج تفكيره النقيدي والشهب اللامعة المنطلقة من قلب ما انكشف له وتبلور فجأة. الكائنات والواقعات في عالم الطبيعة وفي عالم الانسان تريد أن تتكلم.. فما هي لغتها؟ وما هو سبيل فهم هذه اللغة؟

لم يفطن ابن خلدون لوجود المشكلة النقدية في المعرفة في جميع ابعادها. الواقع موضوع عنده، دفعة ورأساً، كموجود معطى ومدرك. ولما كانت مسألة اساس هذا الادراك غير مطروحة، كان من الطبيعي ان يتوجه البحث عن المضمن الموضوعي للادراك فهو الموجودات الواقعية نفسها. ويرسم ابن خلدون صورة عامة عن عالم الطبيعة، فيقول: «إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من الخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الاسباب بالسببات واتصال الاشكال بالاكوان واستحالة بعض الموجودات الى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غایاته»^(١) ففي هذه الصورة، تحيط المعاينة بموضوعها بدون وسيط . ولكن، في الحقيقة، تفترض هذه الصورة جهداً فكريأً كبيراً. اذ انها تختصر مجموعة نظريات عن العالم. ولا ريب في ان محورها هو ذلك الرابط الذي يقوم الانسجام بين ظاهرات الطبيعة عليه، اي رابط السببية. وقد رأينا كيف يثبت ابن خلدون العلاقة السببية في معرض تحليله لعلم الكلام حيث يقول: «ان الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من الذوات او من الافعال البشرية او الحيوانية، فلا بد لها من اسباب متقدمة عليها»^(٢). ويضيف ابن خلدون ان هذه الحوادث تقع بأسبابها «في مستقر العادة»، لكي يرضي علماء الكلام الذين كانوا يريدون عدم المساس ببطلانية الفعل الاهي. ولكنه، في الحقيقة، لا يأبه كثيراً لمسألة طبيعة العلاقة السببية. اذ ان

(١) المقدمة، ص ٣٥٢.

(٢) المقدمة، ص ١٠٣٥.

الأهم في نظره هو انتها نعتمد على مبدأ السببية، بصورة جبرية، لكي تتحرك في شبكة الأشياء، سواء كانت العلاقة السببية مجرد عادة للطبيعة، جارية باذن الله ام لا، او كانت مركزة في جوهر الأشياء. اذا كان الانسان يجهل كيفية او حقيقة التأثير السببي، فإنه في المقابل «يجيئ علمًا في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة ويعق في مداركها على نظام وترتيب». ^(١) فالاولوية ترجع اذن للعيين، النسي طبعاً، الذي يتتوفر لنا في ادراك العلاقات السببية الظاهرة، مع إمكان تأسيس هذه العلاقات نظرياً في وجود الأشياء نفسها او في العقل الاهلي. النقطة الأساسية في نظر ابن خلدون هي ان الفكر البشري يتصل بالعالم مسلحاً بالفكرة القائلة بأن العالم يسير بحسب نظام محدد ومستقر. اما غائية هذا النظام، فيبدو انها مسألة لم تستأثر باهتمامه.

من هنا، تصبح المسألة مسألة كيفية الدخول في شبكة العلاقات السببية. وحول هذه المسألة، يعطي ابن خلدون افكاراً عدة «مبغثرة في فصول (المقدمة) ، ولكن يمكن جمعها وترتيبها تحت العناوين الثلاثة لكل منها واقعي: المعاينة، التجربة، الاستقراء. وفي الواقع، لا يترك شوء (المقدمة) وتأليفها أي شك حول المكانة التي تحملها هذه العناوين في فكر ابن خلدون، وانه من الصحيح ان ابن خلدون لم يكتب عرضاً متتابعاً حول منهجه الواقعي. ولكن تكفي بعض الإشارات الدقيقة، في ضوء الاتجاه العام لفكرة، لكي تكشف معلم ذلك المنهج. فمثلاً، عندما ييرر ابن خلدون عمل السحر، لا يلتجأ الى حجج خارجية، بل يؤكد انه شاهد بنفسه رجلاً يكشف عن التوايا الحقيقة لرجل آخر. والعبارة التي تفيد المعاينة او المشاهدة ترد كثيراً في مختلف فصول (المقدمة)^(٢). كذلك، عندما ينقد ابن خلدون اخبار المتعاطفين بصناعة

(١) المقدمة. ص ١٠٣٥.

(٢) انظر مثلاً ص ٤٩٨، ٤١٩، ٤٣٦، ٣٣٦، ٥٠٥، ٥٠٩، ١١١٨، ١٣١١.

الكييماء، يطلب ان يقدم البرهان عليها بالتجربة المباشرة. «اذا سئلوا عن تحقيق ذلك بالمعاينة، انكروه، وقالوا اما سمعنا ولم نر»^(١). وهذه ايضاً واحدة من تلك الملاحظات الدالة المثبتة في ثنایا التحليلات التاريخية او السosiولوجية؛ وهي تتعلق بالوصفات الطبية المعروفة بين اهل البدو: «وللبادية من اهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص متوارثة عن مشايخ الحي وعجائذه. وربما يصح منه البعض، الا انه ليس على قانون طبيعي ولا على موافقة المزاج»^(٢). هذه الامثلة، التي هي جزء قليل مما يكن ايراده، تدل بوضوح على ان المعاينة والتجربة هما في نظر ابن خلدون الوسيلة الضرورية لاكتساب كل معرفة طبيعية . ولكن مفهوم التجربة عند ابن خلدون ليس مفهوماً مبلوراً من الناحية النظرية. «التجربة اما تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل العلم والظن»^(٣). ولا نجد بالإضافة الى هذا أي توضيح صوري لشروطها وأساليبها. وكذلك، لا نجد أي توضيح دقيق لفكرة الاستقراء التي لا ينفك عن التعويل عليها^(٤). مضمون الاستقراء أصلاً لغوي ديني. استقرأ فعل يعني طلب القراءة، أو البحث في نص أو من خلال نص. ويراد به فعل تصفح. ومن هنا عبارة «كتاب الطبيعة». فالقراءة والاستقراء والتتصفح أمر واحد يستلزم نصاً او كتاباً، ويستعمل ابن خلدون لفظة الاستقراء كما استعملت في اطار الفكر الديني. لكنه يستعملها في الأكثر في إطار المعرفة

(١) المقدمة، ص ١٢١٨.

(٢) المقدمة، ص ١١٠٩.

(٣) المقدمة، ص ١٢٠٧.

(٤) المقدمة، ص ٢٧٤، ٢٧٥، ٤٤٦، ٨٨١، ١٢١٠، ١٢٤٤، ١٢٦٧، ١٢٥٦، ١٢٧٢، ١٢٧٣ - ١٢٨٠.

الطبيعية، ولا ريب في أن الانتقال من النص الديني إلى أشياء الطبيعة يؤثر في مفهوم الاستقراء وحركته. وذلك لأن الموضوع في المعرفة الطبيعية كثيف، غير شفاف، مظلم، معاند، بينما النص في المعرفة الدينية معطى في صورته التهاوية وكماله التام. ان إنطاق او استنطاق نص معين يمكن بالرجوع إلى اللغة وعبريتها وتاريخها، أو إلى الحدس والتأويل والتركيب او غير ذلك. ولكن إنطاق أو استنطاق الأشياء يتطلب اللجوء إلى وسائل واساليب أخرى مناسبة لطبيعة الأشياء نفسها. ومع الأسف، لا نجد عند ابن خلدون اهتماماً بصياغة مبلورة لمفهوم الاستقراء ، بالرغم من أهميته المحورية في تفكيره^(١).

أما أساس الاستقراء ، فقد تصوره ابن خلدون بدقة قليلاً نجد لها عند السلف من العلماء وال فلاسفة . والمعاينة والتجربة والاستقراء عمليات لا تهدف إلى فرض نظام على الطبيعة من جهة الفكر البشري . والوصول إلى تفسير ما للعلاقات الحاصلة في الأشياء يتطلب أن تتبع عملية الاستقراء الخطوط المرسومة في الأشياء نفسها باعتبارها في الظاهر . ومن أجل ذلك ، ليس على الفكر إلا أن يطبق كيفية تحركه في الرياضيات على الطبيعة . ففي المسائل الرياضية ، المجهول المطلوب علمه موجود في طرف مجموعة من النسب ينبغي تحديدها واحتراقتها بكيفية معينة ، وكذلك في المسائل الطبيعية . فالمجهول فيها ينبغي البحث عنه في داخل شبكة من النسب الموضوعية . لنقرأ هذا النص الواضح الجميل : «التناسب بين الأشياء هو سبب الحصول على المجهول من المعلوم الحاصل للنفس وطريق لحصوله ، ولا سيما من أهل الرياضة»^(٢).

(١) الاستقراء كمنهج للبحث العلمي كان شيئاً معتبراً جداً عند علماء المسلمين . ولأسباب خاصة عند الفقهاء . وابن خلدون كان يعرف ذلك منذ مرحلة الالباب . ولذا يبدو مستغرباً الا يتوقف عند آلة الاستقراء ووظيفته . ولكن الاستغراب يخف اذا تبهنا الى انه لا يتم كثيراً بالناحية الصورية من مشكلة المعرفة .

(٢) المقدمة ، ص ٣٨٨

ولنقرأ ايضاً هذا النص الذي قد يفوق النص السابق وضوحاً وجالاً: «ان التناسُب بين الأمور هو الذي يخرج مجدهما من معلومها. وهذا اما هو في الواقعات الحاصلة في الوجود أو العلم. واما الكائنات المستقبلة، اذا لم تعلم اسباب وقوعها ولا يثبت لها خبر صادق عنها، فهو غيب لا يمكن معرفته»^(١).

هذا النص في غاية الأهمية، اذ انه يتضمن خلاصة العناصر التي خالوا جمعها في فكر ابن خلدون على الصعيد الاستمولوجي. السبيبة، النسبة، التوقع: أليست هذه هي ركائز العلم في التصور الحديث؟ لا ريب في ذلك. ولكن، لا نعتبر ذلك كافياً لكي نطرح على ابن خلدون اسئلة لا يطرحها، مثل السؤال عن طبيعة التوافق بين النسب الرياضية والنسب في الأشياء الطبيعية. السؤال الذي يمكن طرحه على ابن خلدون يندرج في سياق نقده للتجريد وهو الآتي: كيف يتم الانتقال من معاينة الواقعات الفردية الى اثبات النسب العامة؟ بعبارة أخرى، هل يرتكز اكتشاف النسبة الموضوعية في النهاية على توافق بين الواقع والعقل؟ وهل الحقيقة هي ثمرة هذا التوافق؟ ولكن ابن خلدون يبدو غير مهم بهذه الاسئلة. طريقة تفكيره تقبل بالتعريف الكلاسيكي للحقيقة كتطابق بين الفكر والوجود. ولكن اهتمامه الأولي هو بالصيغة التي يتخذها هذا التعريف في المعرفة العلمية. ولذا تبدو عبارة «القوانين المقادمة بالاستقراء»^(٢) وكأنها الترجمة والبدليل للتعريف الميتافيزيقي للحقيقة. المعرفة الصحيحة، اليقينية والتينة، هي المعرفة التي تصاغ بشكل قانون، هي «العلم القانوني» بحسب عبارة ابن خلدون^(٣). فالقانون يُعبر عن تأليف العقلي والواقعي. انه، في نظر

(١) المقدمة، ص ٣٩٠.

(٢) (٣) المقدمة ص ١٢٨٠.

ابن خلدون، نهاية المطاف وتتويج المهد الاستقصائي في مجالات الطبيعة.

تلك هي افكار ابن خلدون حول طبيعة المقولية الطبيعية. فهل نستنتج منها القول بالاحتمالية كمبدأ شامل؟ أجل، اذا دفعنا تحليلها الى آخر حدّ. ولكن، اذا كان القول بالاحتمالية غير بعيد عن فكر ابن خلدون، يبقى انه غير مصاغ بوضوح. ومرد ذلك، من جهة اولى، الى عدم قصد ابن خلدون الى بناء نظرية عامة في المعرفة، ومن جهة ثانية، الى ان التصور الواضح للاحتمالية لا يصبح ممكناً الا في جوّ ثقافة علمية متقدمة جداً. وبطبيعة الحال، اذا قورنت افكار ابن خلدون مع الأفكار الحديثة حول العلم التجريبي، فانها تبدو هزلية. ولكنها، بالمقارنة مع افكار السابقين، تتضمن تقدماً اكيداً. عند ارسطو وابن سينا، يعلو فوق الاستقراء بناء من الأفكار المجردة والبراهمين الميتافيزيقية يفقده كثيراً من فعاليته، بالرغم من الدور المهم الذي يلعبه في مؤلفاتها الطبيعية. وخطا ابن الهيثم خطوة واضحة في التركيز على الاستقراء وأهميته في العلم الطبيعي. وما قاله بصدره هذا النص الوارد في مقدمة (كتاب المناظر): «رأينا ان نصرف الاهتمام الى هذا المعنى بغاية الامكان وخلص العناية به ونوقع الجد في البحث عن حقيقته ونستأنف النظر في مباديه ومقدماته. ونبتدئ باستقراء الموجودات وتصفح احوال المبصرات وتقدير خواص الجزيئات، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الابصار وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الاحساس. ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرج والترتيب، مع انتقاد المقدمات والتحفظ من الغلط في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل، لا اتباع الهوى، ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق، لا

الميل مع الآراء^(١). ألا نجد في هذا النص جميع بنود المنهج التجريبي؟ أجل، ولذا يجوز الافتراض بأن ابن خلدون لو تكرس للبحث العلمي في سياق ابن الهيثم او ابن البناء او غيرها من شيوخ العلم لكان قد توصل الى تصور مبلور جداً للمنهج العلمي.. ولكن ثقافته العلمية الواسعة جداً عوّضت عليه بعض فوائد التخصص، وحلته على طرح المسألة على صعيد عام، صعيد معرفة كل واقع موضوعي قوامه حادثات فردية، وساعدته بالتالي على اعادة النظر في نظام المعرفة الذي ساد الفكر اليوناني - العربي. وغنى عن البيان ان جميع ما حللناه من افكار حول المعرفة الطبيعية يظهر بصورة او بأخرى في ثنياها فصول (المقدمة) المخصصة لمسائل التاريخ والاجتاع. عناوين هذه الفصول اشبه بنظريات رياضية او بقوانين طبيعية، متبوعة بالبراهين عليها. وال فكرة السائدة فيها هي ان العلم يتطلب البحث عن الأسباب والتحقق والدليل والنقد والبرهان المطابق. وأى فصل منها يخلو من احدى هذه العبارات: «التحقق»، «السبب لذلك»، «العلة الطبيعية»، «قانون طبيعي»، «برهان طبيعي»، «برهان عقلي» الخ^(٢). وما القول في هذه العبارة الجديدة: «قد استقرينا في العمران ان الدولة...»؟^(٣) لقد خسر البرهان عند ابن خلدون طاب الضرورة المطلقة ولكنه حافظ على صورته العقلية مروراً بكل ما في الواقع من تنوع وغنى.

(١) نص مأخوذ من كتاب عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملائين، بيروت، ١٩٧٠، ص ٣٧١. يذكر ابن خلدون ابن الهيثم كاشهرا علماء البصريات من الاسلاميين. (المقدمة ص ١١٠٠).

(٢) المقدمة، على سبيل المثال، ص ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٣٩، ٤٨٧، ٤٩٨، ٧٥٥، ٩٤٤، ٩٨٠، ٤٢١٠ - ١٣٢١. ومن نافل القول ان العبارات المشار إليها موضوعة في مقابل «التحكيم» و«الاتفاق» و«الموى» الخ...

(٣) المقدمة، ص ٨٨٦.

التصور الواقعي والفكرة الكلية - يمكن التوقف في تحليل افكار ابن خلدون عن المعرفة والوجود على العموم عند هذا الحد. فقد توصلنا الى ان نوعاً من الواقعية الوضعية قد تشكل في فكر ابن خلدون بعد تاريخ طويل من الفكر النظري الميتافيزيقي. ولكن يحسن اضافة بعض الملاحظات من اجل توضيح معالم هذه الواقعية الوضعية التي قد يُساء فهمها لكثره جوانبها ومستلزماتها^(١).

يقول ابن خلدون، كالغزالى، بأن العقل معيار صحيح، ولكنه محدود. «العقل ميزان». ولكن هذا القول ليس بالنسبة له سوى منطلق، يحاول ان يرتكز عليه لكي يستعمل العقل دون ان يدخله في نزاع مع الحقيقة الدينية. لقد اختلطت الأمور مع ابن رشد، بسبب تبنيه للمبادئ الاسرسطوطالية في مجال الفلسفة الأولى. وهو ابن خلدون هو، على العكس، التمييز بين الحقيقة العقلية والحقيقة المنزلة من اجل الحفاظ عليها. ولذلك، حدد للعقل مجاله واحدث تعديلاً على بعض المبادئ في الفلسفة التقليدية. اذ أرجع السببية الى مستوى الظاهر من الكائنات وعمل العقل الى مستوى المحدثات المدركة بالحواس. انه حافظ على تعريف الحقيقة بالطابقة، لكنه شدد على ان المطابقة الحقيقة لا تم على حدود الوجود القائم بذاته ولذاته، وإنما في نقطة التقاطع المباشرة بين الواقع والعقل. فهل يعني هذا كله شيئاً آخر غير محاولة تحديد النقطة الحورية في عملية التعلق؟

هذه النقطة الحورية برزت امامنا مرات عده. اذ انها ليست سوى ما يمكن تسميتها التصور الواقعي. وفي الحقيقة، يبدو التصور الواقعي

(١) الواقعية الوضعية هي غير المذهب الوضعي أو بالأحرى الوضعي الذي قال به أوجيست كونت وأتباعه في القرن التاسع عشر. ولكلمة وضعي أكثر من معنى. ففي الفكر الديني تعني ما هو موضوع من جهة الشارع، وفي الفكر الطبيعي، تعني ما هو موضوع أمامان الانسان في التجربة الحسية. ولا تستلزم نظرية معددة في المعرفة.

كمحور تتناسق حوله كل العناصر التي لحظناها حتى الآن. انه يجمع بين جهد الفكر في التفسير واستعداد الكائنات الموضوعية لكي تصبح مفسرة. الا انه غير قابل للتحول الى فكرة كلية. وبالطبع، ليس المقصود الفكرة المثال، واغا الفكرة التي تجمع بين الضرورة المنطقية والحقيقة الوجودية بصورة مطلقة. فالتصور الواقعي له وظيفة جوهرية، وهي فهم الواقعات، لا الواقع ككل مطلق. انه اذن شيء نسي في مضمونه، عرضي في تكوينه. ولذا يضع ابن خلدون معرفة الواقعات تحت علم التصور الواقعي، لا تحت علم الفكرة الكلية. الفكرة الكلية مجاها الفلسفة الميتافيزيقية. فهي اذن مستبعدة. اما التصور الواقعي، فإنه قوام العلم، وهو المطلوب.

وهكذا، يتوجه ابن خلدون نحو تصوّر جديد للفلسفة. ان همه الأكبر هو «مطابقة الكلام لما في الخارج»^(١). والخارج اما هو «حقيقة متعلقة طبيعية»^(٢). فالفلسفة ليست اذن سوى التعبير عن هذه الحقيقة بكلام مليء. والتصور هو أول عناصر هذا الكلام، والحكم هو عنصره الثاني. وهذا يعني ان الفلسفة هي في الحكم الذي يتوج عملية الاستقصاء المعرفي. واذا اعتبرنا ان اكمل صورة للحكم هي القانون، جاز لنا القول بأن وظيفة الفلسفة تتوجه نحو التاهي مع الوظيفة العلمية للتفكير. بعبارة واحدة، يمكننا القول بأن ما نتوصل اليه مع ابن خلدون هو فلسفة في التصور هي بمثابة جانب من فلسفة في الكون.

ينتتج من هذا بالضرورة كسر لوحدة الفلسفة. لكل مجال من مجالات الواقع نوع من الحكم ونوع من القوانين والنظريات. فإذا كان الحكم مطابقاً تمام المطابقة، فالنظرية تكون عند ذاك فلسفة المجال المعتبر. ولكن يمكن إعادة اكتشاف وحدة الفلسفة على صعيد وحدة الحكم

(١) المقدمة، ص ٣٩١.

(٢) المقدمة، ص ٢٦٦.

وجهته. إلا أن مثل هذه العملية تتجاوز ما يمكن تطبيقه من فكر ابن خلدون، إذ أنها تفترض تقدماً كبيراً في النشاط العلمي والفلسفى. بالنسبة إلى ابن خلدون، المسألة تقف عند حدود مجالات فى المعرفة، كلها ممكنة مع اختلاف في المنهج، لكنها لا تستلزم القول بأنواع من التفسير متباعدة جذرياً. وعلى سبيل المثال، لا نجد أثراً في فكر ابن خلدون لمفهوم التفهم كما هو مطروح اليوم في العلوم الإنسانية. وبالرغم من ذلك، لا بد لنا من الاعتراف بأن غط المعقولة الذى يتصوره يقربنا من فلسفة الواقع أقل شموخاً من الفلسفات التى بنيت قبله، ولكنها أمتى وأصلب قواماً. ومن هذه الزاوية، نتبين منذ الآن كيف ينسى فهم ما اتفق على تسميتها فلسفة الاجتماعية أو فلسفة التاريخ.

٣ - تطبيقات على علوم الطبيعة

قبل الشروع في دراسة فكر ابن خلدون التاريخي والاجتماعي،
نتوقف قليلاً عند بعض النصوص التي يحملها الباحثون على العموم أو
يعتبرونها بغير حق نصوصاً ذات أهمية ثانوية. وذلك من أجل أن نبين
أهمية الأفكار العامة التي درسناها في هذا الفصل في تطبيقاتها في
العلوم الطبيعية، ومن أجل أن نفهم كيفية انتقال ابن خلدون إلى علم
الإنسان في إطار ووجهة عامة مختلفة جداً عن الوجهة التي اعتمدتها
الفكرة الحديثة.

من المعروف أن الفكر القديم والوسيط يمزج في المعرفة الطبيعية الاستقصاءات التجريبية والتوهّمات النظرية. وهذا المزج واضح بنوع خاص في بعض العلوم التي انفصلت تدريجياً عن النظرة التفسيرية الشاملة للكون وأسهمت في تثبيت البحث الطبيعي على طريق المنهج التجاري. وهذه العلوم مشتقة ما كان يسمى علم الطبيعة، وأشهرها اثنان: صناعة النجوم وصناعة الكيمياء. وفي الواقع، ازدهر هذان العلمان الفرعيان كثيراً في القرون الوسطى العربية الإسلامية: ولكنها بسبب وضعها بين التوهّم النظري والعلوم المضبوطة لم يستطعها اكتساب صفة علمية حقيقة. ويسمّيها العالم الفرنسي م. بريلو بالعلوم المتوسطة، إذ أنها شكلاً «مرحلة انتقال بين الحالة الفكرية القدية الرازحة تحت وطأة السحر ومارسات الشعوذة، والحالة الفكرية الحديثة، التي تتصف كلياً بالروح الوضعية والتي تبدو حقاً في أيامنا هذه قاسية بالنسبة إلى عدد كبير من معاصرينا»^(١).

كان ابن خلدون على اطلاع واف على هذين العلمين اللذين انتشرما في أقطار المغرب وانتشر بعض المدافعين عنها. ولا شك في أن العامل الديني قد استخدم لاضطهاد المتعلّقين بالعلوم التي يتّجز فيها جانب التجربة الحسي بجانب السرية الباطنية. ولكننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن موقف ابن خلدون المعادي لتلك العلوم محمد في الدرجة الأولى باعتبارات دينية. فالزمان الذي تتحمّس فيه العقول النيرة، سواء للإسترسال في النظر أو الدفاع عن الدين، كان قد مضى. وفي عصر ابن خلدون، لم يكن حياً سوى التذكّار، القوي في الحقيقة، تلك الأبحاث الغامضة حول خصائص الأجسام وتأثيرات الكواكب، تلك الابحاث الباطلة التي لم تسفر عن أي نتيجة مهمة. وعليه، لا يدعو ابن خلدون إلى ترك تلك العلوم بسبب رأي الدين فيها، بل

(١) راجع: بريلو: *أصول علم الكيمياء*، ص. ٧.

انطلاقاً من قيمتها المعرفية المزيلة. وفحصه لهذه العلوم من الوجهة المعرفية يضيف الى تصوره العام لمنهج البحث العلمي توضيحات هامة.

وبالطبع، بعض الشروح التاريخية ضروري من أجل التحديد الدقيق لأبعاد الأفكار النقدية التي نجدها عند ابن خلدون في هذا المجال. ولكن طبيعة دراستنا هذه لا تسمح لنا باعتبار غير ما هو جوهري، أي غير ما يساعدنا على ابراز فكر ابن خلدون في ذاته.

أ) «إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها»

١ - عرض. خلافاً لما فعله ابن خلدون في الفصلين المخصصين لإبطال الفلسفة ولإنكار ثمرة الكيمياء من تمهيد تاريخي، لم يكتب أي تمهيد تاريخي في الفضل المخصص لإبطال صناعة النجوم. والسبب ليس شيئاً ما أراد ابن خلدون اخفاءه، وإنما هو بكل بساطة شعوره بأن العرض الذي قام به لعلم الفلك يعنيه من العودة الى تفاصيل تاريخية لا لزوم لها في فحصه النقدي^(١). ولذلك يبدأ بتعريف واسع وواضح بما فيه الكفاية حتى يباشر فوراً التحليل النقدي. «هذه الصناعة يزعم أصحابها انهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية مفردة ومجتمعه. فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالة على ما سيحدث من نوع نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية»^(٢).

نلاحظ أولاً أن هذا التعريف العام يسقط الناحية النظرية في صناعة النجوم التي تلتقي مع القول بالاحتمالية الكونية الشاملة وبالقدر المكتوب - وهي ناحية لم يكن ابن خلدون على جهل بها^(٣) - ويركز

(١) يتكلم ابن خلدون عن صناعة النجوم في الباب الأول من (المقدمة) وفي آخر الباب الثالث بعبارات تشبه كلياً عباراته في هذا الفصل النقدي.

(٢) المقدمة، ص ١٢٠٧.

(٣) المقدمة ص ١٢٠٩.

على العناصر المستلزمة في عملية المعرفة نفسها. هذا التركيز دال جداً، وترتاد دلالاته إذا قارنا بينه وبين تعريف علم الفلك الذي هو «علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمحركة والتحيزية ويستدل بكيفيات تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمنها هذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية... وإدراك الموجود من الحركات وكيفياتها وأجناسها إنما هو بالرصد»^(١). فعلم الفلك يدرس واقعات ظاهرة ويستند إلى طرق مجربة، بينما تزعم صناعة النجوم تجاوز مستوى الواقعات الظاهرة واكتشاف علاقات سببية بين ما حدث وما سيحدث. فما هو الرأي السديد في هذا الموضوع؟

ييز ابن خلدون بين أنواع الحجج الممكن تقديمها لتبرير صناعة النجوم، فيرى ثلاثة أنواع: حجة نبوية، وحجة تجريبية وثالثة توهمية نظرية. الحجة الأولى لا يتوقف عندها، إذ يعتبر «أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أبعد الناس عن الصنائع وانهم لا يتعرضون للإخبار عن الغيب إلا أن يكون عن الله»^(٢). وأما الحجتان الآخريان، فإنه يفحصهما بعناية.

٢ - نقد. إن الاستنجاد بالتجربة ليس في نظر ابن خلدون من الأشياء الممكنة عملياً. إذ أن التجربة التي تعتمد على تكرار الظاهرة من أجل الوصول إلى معرفة يقينية أو احتمالية لا يمكن اجراؤها على بعض الحركات الدورية التي تستلزم للاحظة تكرارها، بسبب طولها، أزمنة طويلة تفوق كثيراً أعمار البشر. ان ملاحظتنا في هذا الحال

(١) المقدمة، ص ١١٠٠. نذكر أيضاً هذه الملاحظة التي ترد في سياق عرض علم الهيئة (الفلك): «وهذه الهيئة صناعة شريفة، وليس على ما يفهم في الشهور أنها تعطي صورة السماوات وترتيب الأفلاك والكواكب بالحقيقة، بل إنما تعطي أن هذه الصور والهيئات للأفلاك لزمنها الحركات. وانت تعلم انه لا يبعد ان يكون الشيء لازماً مختلفين». المقدمة ص ١١٠١.

(٢) المقدمة، ص ١٢٠٨. الفكرة نفسها موجودة في الفصل الخصص لعلم الطب (ص ١١١٠).

جزئية، وليس مفضية الى نتيجة مؤكدة. ولكن، يمكن مواجهة الصعوبة بتنظيم ملاحظة تستمر من جيل الى جيل. وقد وجد البابليون في هذه الطريقة معياراً للتجربة. ومن جهة ثانية، يمكن اللجوء الى القياس من أجل سد النقص في التجربة. إلا أن ابن خلدون لا يعرض بتفصيل هذا الاعتراض المردوج. ومع ذلك، يتضمن نقهه رداً مباشراً له.

يرى بطليموس أن الطريقة لمعرفة أثر الكواكب إنما هي المقارنة مع النيرين (الشمس والقمر) اللذين لا يخفى تأثيرها على الكائنات العنصرية. ولكن كيف يمكن إجراء المقارنة بين الكواكب والنيرين؟ يجيب بطليموس بأن ذلك ممكن «بقياس كل واحد منها إلى النير الأعظم الذي عرفنا طبيعته وأثره معرفة ظاهرة». في مرحلة أولى، نعتبر كوكباً بفرده وننظر في أثره عند قرانه مع الشمس، ونستدل هكذا على قوته ونوع تأثيره. وفي مرحلة ثانية، نجمع النتائج التي نحصل عليها عن كل كوكب، وهكذا نتوصل إلى معرفة التأثير العام لكل الكواكب، مفردة و مجتمعة، على عالم العناصر، كما يحدث بواسطة الهواء، في زمن معين من السنة . ويضيف بطليموس أن هذه المعرفة ظنية وليست من اليقين في شيء .

ينطلق ابن خلدون من هذا الاستدراك الأخير لكي يبين ضعف المعرفة التجريبية. «أن العلم بالكائن أو الظن به إنما يحصل عن العلم بجملة أسبابه من الفاعل والقابل والصورة والغاية»^(١). وأصحاب صناعة النجوم لا يعيّنون إلا الفاعل والقابل، أي قوى الكواكب والعناصر. وفي الواقع، ليست قوى الكواكب الفاعل الوحيدة في تكوين الكائنات المنصرية. فهناك قوى أخرى فاعلة في تكوين الكائنات المنصرية، وتأثيرها أظهر من تأثير قوى الكواكب. ومن جهة أخرى، تحتاج

١٢٠٩) المقدمة، ص

صناعة النجوم الى المحس والتخمين، وها قوى للناظر في فكره وليس من علل الكائن ولا من أصول الصناعة. فكيف يمكن التوصل الى حصر علاقة سببية دقيقة بين الكواكب والكائنات العنصرية؟ في الواقع، صناعة النجوم باطلة حتى في الجانب الذي يبدو متيناً. إذ لا دليل إطلاقاً على أن لكل كوكب قوة خاصة وتأثيراً خاصاً، والقياس الى الشمس لا يعطي شيئاً، إذ أن تأثيرها يتجاوز تأثيرسائر الكواكب الى حد أن ملاحظة الزيادة أو النقصان عند القرآن شيء شبه ممتنع^(١).

ترك جانبياً المحجج الفرعية التي تهدف الى فضح المضار العلمية الناتجة من الاعتقاد بصحة صناعة النجوم، وذلك من أجل التركيز على بنية نقد ابن خلدون لها. وفي الواقع، ما يحسن التشديد عليه هو أن نقد ابن خلدون لصناعة النجوم ليس مرتكزاً على مبادئ كلامية أو ميتافيزيقية. فمسألة القدر الفلكي وخطر المخمية الفلكية على الحرية الإنسانية، وهي المسألة التي شغلت بال كثيرين في الحضارة الهيلينية التي كان لها تأثير كبير في الحضارة العربية الإسلامية^(٢)، لا تظهر كمسألة مهمة في نقد ابن خلدون. فيما يجعله ابن خلدون في مركز الصدارة هو مسألة المعرفة في حد ذاتها. والسؤال الذي يشدد عليه هو السؤال عن نوعية التفسير الذي يمكن الحصول عليه في مجال يصعب فيه دراسة العلاقات التفاعلية بين الكائنات بصورة دقيقة مضبوطة. وفي النهاية، منها تكن قيمة نقد ابن خلدون وتحفظه، فإن طريقة تفكيره تنطوي على اهتمام كبير بالدقة العلمية، مما يدل على تشدد في تطبيق منهج

(١) قد تصدق بعض التوقعات التجريبية. ولكن ذلك في رأي ابن خلدون مجرد صدفة وليس عن معرفة علمية حقيقة. (المقدمة، ص ١٢١١).

(٢) انظر، على سبيل المثال، كتاب جيروم غيث: مفهوم الحرية عند غريغوريوس النيساوي. ص ٨٧، ٩٤.

الاستقراء. العلاقات والنسب السلبية ينبغي تحديدها في إطار معلوم وبدون إمكان الشك في نوعية الارتباط بين ما هو سبب وما هو مسبب. تلك هي فكرة ابن خلدون الكامنة في نقده لصناعة النجوم. فلنرَ الآن كيف طبقها في نقد صناعة الكيمياء.

ب) «إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها»

١ - عرض. عرفت الكيمياء بين العلوم المتوسطة أوسع شهرة وأط渥ها. فقد امتنجت منذ العصور القديمة مع ضروب من المعارف والممارسات: السحر، الصوفية الفنوصية، النظريات الفلسفية، النظريات الفيزيائية، الاقتصاد... ويوجز برتلتو (Berthelot) مضمونها وهدفها فيقول: «كانت الكيمياء فلسفة، أي تفسيراً عقلياً لتحولات المادة»، وكانت ترتكز على «الكتن المترافق شيئاً فشيئاً من الاكتشافات العملية في صناعة المعادن وفي الطب وفي الصناعة عموماً وفي التدبير المنزلي»، وكان هدفها في الوقت نفسه «اغناء مزاوليها بتعليمهم كيفية صناعة الذهب والفضة، وحمايتهم من الأمراض بتحضير الترياق، وأخيراً توفير السعادة التامة لهم بما هم مع نفس العالم والروح الكلي». (١)

وقد لاقت الكيمياء رواجاً كبيراً في القرون الوسطى العربية الإسلامية (٢). ولعنت أسماء عدة في إطارها كأسماء جابر بن حيان والطغرائي والجريطي والمغيري. ولا شك أن جابر بن حيان كان سيد الكيمياء عند العرب، وكان لكتاباته الكثيرة انتشار واسع في العصور الوسطى العربية واللاتينية. وكان جابر ينكر تأثير الكواكب في تكوين المعادن ويؤكد أن لبّ الفن هو في دراسة الجواهر والأعراض وتركيبها

(١) برتلتو: المرجع السابق، ص ١ - ٢ وص ٢٧٩.

(٢) راجع إيجاث روسكا: «الكيمياء في الإسلام»، «تاريخ مشكلة جابر بن حيان»، ودراسة كراوس: «جابر بن حيان».

وتحولاتها. هذا يعني أن الكيمياء كانت في نظره معنية بتوفير معرفة صحيحة عن الظاهرات المادية، في سبيل أهداف غير علمية، وفي إطار تصور للطبيعة وللإنسان لا ينفصل فيه العلم عن الحياة والعمل. من هنا الاهتمام الخاص الذي يبديه تجاهها رجل شغوف بالعلم كابن خلدون. الكيمياء تسعى إلى معرفة واقعات محددة في الطبيعة، من أجل توفير القدرة على تحويل الطبيعة نفسها. فالسؤال الذي ينطرح إذن هو السؤال عن كيف يجب أن تكون معرفة واقعات الطبيعة حتى تصح كمرتكز لتحويل الطبيعة بعمل الإنسان.

وهذا السؤال هو بالضبط ما طرحته ابن خلدون، ومن خلاله نرى التقدم الذي تحرزه قضية المعرفة بالنسبة إلى صناعة النجوم. والجهد الذي يقوم به ابن خلدون ينصب أولاً على الفصل بين ما هو متعلق بالعمل وما هو متعلق بالمعرفة، تميداً لفحص منهجي لدعوى أصحاب الكيمياء. فالكيمياء، كعلم، تدرس بالأفضلية الأ الأجسام التي من شأنها أن تعطي المادة الأولى أو الأ الأجسام القابلة لتأثيرها. هذه المادة، سواء سميت الأكسيبر أو حجر الفلسفة، يزعم أصحاب الكيمياء أنها تملك الخاصة الأساسية التي هي تحويل الجوادر إلى ذهب. فالمهم إذن هو الحصول على هذه المادة. ويسعى أصحاب الكيمياء إلى ذلك بصنوف من الأساليب والطرق كالتدويب والتقطير والتكتليس والتصفية والتجميد الخ. ولكنهم، بالرغم من كل جهودهم وأبحاثهم، لم يتوصلا إلى انتاج مطلوبهم. «إنا لا نعلم أن أحداً من أهل العلم ثم له هذا الغرض أو حصل منه على بُقية»^(١). فلماذا إذن يستمر أصحاب الكيمياء في سعيهم؟

يعتقد ابن خلدون أن مصدر خطأ أصحاب الكيمياء يمكن في تفسير خاطئ لتحول بعض الأ الأجسام أو بعض المعادن. فالمسألة هي في

(١) المقدمة، ص ١٢١٨ انظر أيضاً: التعريف، ص ٤٨.

الواقع مسألة التحولات الملاحظة هل هي مجرد تبدل في الأعراض أم هي تحول جذري في الشيء المعتبر. بعبارة أدق، هل الأجسام السبعة التي يهتم بها أصحاب الكيمياء بصورة خاصة، أي الذهب والفضة والقصدير والرصاص والنحاس والحديد والزئبق، أنواع قائمة بأنفسها أم هي أصناف لنوع واحد تميز بعضها عن بعض بكيفيات معينة كالرطوبة والصلابة واللون وما إليها؟ الذين يقولون مع الفارابي أنها أصناف لنوع واحد يقولون بإمكانية الانتقال من جسم إلى آخر بواسطة تحولات في اللون والثقل والصلابة وما إلى ذلك. والذين يقولون مع ابن سينا أنها أنواع قائمة بأنفسها ينكرون إمكانية الانتقال وينذهبون إلى أن الأنواع يخلقها الله ولا يستطيع الإنسان معرفة فصوتها^(١). وبطبيعة الحال، يتبنى أصحاب صناعة الكيمياء على العموم مذهب الفارابي، ويستبعدون أن يكونوا متأسفي للخالق. وفي هذا السياق، يرد بعض زعائمه على ابن سينا مؤكداً أن صناعة الكيمياء لا تخلق الفصل النوعي، وإنما تهيء الجسم بالعلاج لكي يتقبل التحول، والله هو الخالق للفصل النوعي في الجسم المعالج. وهذا لا يفرض على الكيمياء أن تعرف مسبقاً الفصل النوعي. ويريد ابن خلدون هذا الرد، ولكنه لا يرى فيه تبريراً كافياً لصناعة الكيمياء. فهذه الصناعة لا يرهن على إمكانيتها أو على استحالتها بالنظر الخالص، وإنما بتحليل المعرفة الكيميائية نفسها. المناقشة لصناعة الكيمياء ينبغي أن تكون على صعيد الواقعات والنسب المعقولة بينها.

٢ - نقد. ليس من السهل تبيين قيمة نقد ابن خلدون بسبب كثرة الناصر البالية التي تداخل استدلالاته. ولكن من الممكن تبيين بنيته والفكرة الأساسية التي يشدد عليها ابن خلدون بصورة خاصة. وفي

(١) يضيف ابن خلدون ملاحظة بلية مؤدعاً أن القول بإمكانية الكيمياء أو باستحالتها مرتبط بوضع الأفراد الاجتماعي الاقتصادي. المقدمة، ص ١٢٢٤.

الواقع، يقول ابن خلدون، لا بد لصناعة الكيميا، سواء سمعت الى ايجاد الأكسير او ايجاد أجسام جديدة، أن تحيط علمًا بجميع الحالات التي يمر فيها جسم يتحول. فالمعرفة يجب أن تسبق وان ترافق مشروع العمل على الأجسام الطبيعية. ان مساواة عمل الطبيعة تعني بالضرورة اتباع مسار تكون الجسم، من لحظة وجوده الأولى الى نهايته. وفي نظر ابن خلدون، يتضمن هذا المبدأ الأساسي في صناعة الكيميا استحالة لا يمكن تجاوزها على صعيد التجربة. فالطبيعة تحتاج الى زمن طويل جداً لكي تخرج أجساماً كالذهب أو الفضة. وهذه الأجسام ليست متجانسة التركيب. ففي عملية تكونها، تتغير أجزاؤها، كما ونوعاً. وعليه، تحتاج معرفة تكون جسم من الأجسام الى معرفة أطوار تكونه، ومدة كل طور، والقوى المؤثرة في الجسم، والنسب التي تربط أجزاءه بعضها الى بعض. بعبارة أخرى، لا بد لصناعة الكيميا من معرفة عملية تكون الجسم في أدق تفاصيلها. فإذا استطاعت وصف تلك العملية على وجه الكمال والقائم، جاز لها التطلع الى زيادة عمل السبب الفاعل حتى تختصر الوقت الطبيعي اللازم لتكون الجسم. ولكن هل يمكن لصناعة الكيميا ان تتوصل الى تلك المعرفة؟ يجيب ابن خلدون على هذا السؤال بالنفي القاطع. إذ إنه يعتقد أن «العلم الحيطة» وحده ينطوي على التصورات المتعلقة بتغيرات ونسب الأجزاء في جسم يتحول، وهذا العلم الحيطة ليس حاصلاً للإنسان. ويدفع ابن خلدون بنطق تفكيره الى حدّ أنه يقبل بفكرة تكون إنسان بالصنعة إذا توفرت معرفة كلية كاملة لعملية نشوئه. لنقرأ هذا النص المدهش: «إنما حال من يدعى حصوله على الذهب بهذه الصنعة بثابة من يدعى بالصنعة تخليق إنسان من المني. ونحن إذا سلمنا له الإحاطة بأجزاءه ونسبته وأطواره وكيفية تخليقه في رحمه وعلم ذلك على عصلاً بتفاصيله حق لا يشدّ منه شيء عن علمه، سلمنا له تخليق هذا الإنسان. وأنى له

هذا النص يدل بأوضح ما يمكن على تماسك فكر ابن خلدون وعلى جرأته. فالاستبعاد لكل عنصر لا يتعلق مباشرة بالعمل الاستقصائي الكيميائي البحث يشكل وحده خطوة كبيرة في نقد المعرفة العلمية. وليس ذلك مجرد خاطر لم في عقل ابن خلدون.

فالبرهان الذي يعتقد ابن خلدون أنه الرد الصحيح على مزاعم أصحاب صناعة الكيمياء معروض مرتين، بأسلوبين مختلفين. وفي خاتمة العرض الثاني نقرأ هذه العبارة الواضحة القاطعة: «هذا محصل هذا البرهان، وهو أوثق ما علمته. وليس الاستحاللة فيه من جهة الفصول كمارأيتها، ولا من الطبيعة، إنما هو من تعذر الإحاطة وقصور البشر عنها»^(٢).

لا ينقد ابن خلدون صناعة الكيمياء إلا لكي ييرز شروط المعرفة الصحيحة. الكائنات وخصائصها مطروحة أمام الفكر، والفكر مسؤول عن اكتشاف النسب بينها وترتيب علاقتها . فإذا لم تتمكن من التأثير بكيفية أو بأخرى على كائنات الطبيعة، فمرد ذلك إلى تقصير منا في كيفية مقاربتها وفي الإحاطة بأمورها . وفي الحقيقة، لا يستخرج ابن خلدون كل النتائج المترتبة على برهانه ، ولا يجد مدركاً لأهمية وضع المعرفة في خدمة العمل في جميع المجالات . فالعالم كما يتصوره عالم مستقر، وعمل الإنسان لا ينال منه إلا سطحياً . ولكن لا يحسن بنا التشديد على هذا النقص . فمن الأفضل توجيه النظر نحو مستلزمات نقد ابن خلدون لصناعة الكيمياء على صعيد المعرفة . هذه المستلزمات ترجع إلى ما قلناه سابقاً عن الاستقراء والتصور . فمن أجل أن تكون معرفة الظاهرات الموضوعية معرفة صحيحة، يجب تكثير الملاحظات

(١) المقدمة، ص ١٢٢٢.

(٢) المقدمة، ص ١٢٢٢.

والمقارنات والقياسات، كما يجب السير في الاستقصاء بكل انتباه وضبط للأمور. إذ أن الفكر لا يخضع للطبيعة إلا لكي يتغلب عليها. يميز ابن خلدون في نشاط الفكر وظائف أساسية ثلاثة: الوظيفة العملية المرتبطة بشروط العمل المنظم، والوظيفة الاجتماعية المتعلقة بشروط التعامل الاجتماعي، والوظيفة النظرية الخالصة^(١). وفي هذه الوظائف الثلاث، يسعى الفكر إلى هدف واحد: وضع نظام أو اكتشاف نظام. وبقدر ما يتوصل إلى اكتشاف نظام الأسباب والنتائج، يتوصل إلى تحقيق ذاته. وفي النهاية، سواء كان النظام من طينة الغايات والوسائل أم من طينة النسب القائمة في صلب الكائنات الطبيعية، فالمهم هو أن تفسير الواقع يتطلب دوماً عمل الفكر الذي هو بطبيعته محدود ومدعوه إلى توسيع حدوده أبعد فأبعد.

خلاصة

النتائج التي توصلنا إليها في هذا الفصل، يمكن تلخيصها في النقاط الأربع الآتية:

- ١ - إن فكر ابن خلدون معادٍ لكل نوع من أنواع النظر المجرد الحالص. فالإنسان بالنسبة له عاجز عن تجاوز أفق الطبيعة والكائنات الحسية في الفكر أو به. والتجريد الميتافيزيقي كالسببية الميتافيزيقية لا يضمن الحصول على معرفة أكيدة. ينتج عن ذلك تفجر الفلسفة من حيث هي حاولة لتفسير الكل، كما ينتج أيضاً أن الفكر، رغم ما يحدّده من كمون وبنية، يتمتع بإمكانيات ينبغي استغلالها.

(١) المقدمة، ص ٩٧٤ - ٩٧٧.

٢ - إن عقم النظر المجرد يحمل الفكر على طلب معقولية متناسبة مع وضعه تجاه الأشياء المادية الفردية. التجريبية لا يمكن أن تكون سوى نقطة انطلاق. فمن جهة الأشياء، ينبغي أن يستند منهج الاستقصاء على النسب الفائمة فيها، وفي الأخص العلاقات السببية. ومن جهة الفكر، ينبغي أن يرتكز على الشاط النصوري للزوح، ذلك النشاط الذي يبلغ أوجهه في الحكم الذي يتوحد فيه الشكل والمضمون، وظيفياً وبنيوياً.

٣ - النزعة العقيدة التي تخترق هاتين الفكرتين هي نزعة إلى الموضوعية والاعتراف في نهاية المطاف بأن القيمة الأولى في الحقيقة هي للأشياء والواقعات، لا للأفكار. العقل يحتفظ دون شك بمكانة مرموقة، ولكنها مكانة نسبية ومحدودة. والتأليف بين مقتضى الموضوعية والضرورة العقلية يتحقق في صيغة الواقعية، الوضعية والمنهجية.

٤ - إلا أن هذه الواقعية لا تنطوي علىوعي جميع مستلزماتها. إذ ينقصها نقد أصولها الموضوعية والذاتية، وإدراك واضح للفارق التي تفصل بين مناطق الواقع وما ينتج عن ذلك على صعيد المنهج.

هذه النقاط الأربع تشير في الحقيقة أسئلة عديدة لم يكن في مقدور ابن خلدون طرحها. إلا أنها شكلت، في الواقع، بالنسبة له، أساساً لتوجه جديد في مجال المعرفة. وفي نهاية المطاف، تقدر قيمة الواقعية المعرفية بالمعلومات التي تسمح بالحصول عليها، كما ونوعاً. فما هي إذن قيمة واقعية ابن خلدون؟ هذا هو السؤال الذي تحاول الإجابة عنه في الفصول الآتية.



الفصل الثاني

الواقعية والتاريخ

١ - مشكلة التاريخ

المباشرة بدراسة فكر ابن خلدون التاريجي تعني أننا وصلنا الى المسألة الأساسية التي يتحدد في ضوئها معنى (المقدمة) النهائي.. ومن الواضح أن هذه المسألة قد استرعت انتباه الباحثين واهتمامهم منذ وقت طويل، إلا أنها في الواقع لم تدرك إلا نادراً، في أصولها وفي تفرعاتها، كمحور توحيدي أو تفسيري. إن الاستقصاء الذي قمنا به حتى الآن حول أصول فكر ابن خلدون النفسية والفلسفية يسمح لنا بإحاطة أفضل بجوانب فكر ابن خلدون التاريجي وبنيته. إن منهج الحفر والترميم الأثري أحسن طريق للبلوغ الى قلب فكر كبير.

وفي الحقيقة، يقع فكر ابن خلدون التاريجي في نقطة التلاحم بين حركة تجربته السياسية وحركة تفكيره الفلسفى، أي بين حركتين متكاملتين حولتا بتلاحمهما قرار الكتابة التاريخية الى مشروع ضخم غير مألهوف. وفي سياق الجمع بين نتائج تحليلاتنا السابقة، يمكننا القول بأن مغامرة ابن خلدون تحولت الى لحظة من الوعي المنعكس الذي يسعى الى تكوين نفسه باستيعاب كل الطبقات المتراكمة في تجربته الشخصية

وفي الصيورة التاريخية، ومنها طبقات التقدم في المعرفة الطبيعية والتاريخية. إن واقعية ابن خلدون مترابطة مع نزعة عميقة في التاريخ وفي الفكر العربيين المسلمين. فوحدة التجربة والفكر تدل على وحدة تبحث عن نفسها في الصيورة الواقعية في الحضارة. ومن هنا التساؤلات العديدة المعقّدة التي يمكن طرحها في بداية هذا الفصل. بأي لغة على وجه التحديد والدقة انطربت مشكلة التاريخ عند ابن خلدون؟ بالنسبة إلى أي شيء تعقل هذه المشكلة؟ ما هو جوابه أو حله لها؟ ما هي قيمة وما هي دلالة هذا الجواب أو هذا الحل؟ هذه التساؤلات تعني أن الدراسة المعمقة لفكرة ابن خلدون التاريخي لا ترتد إلى تحليل النقد الذي يوجهه إلى المؤرخين السابقين، وإنما تشتمل على جوانب ثلاثة: جانب منهجي وجانب منطقي وجانب فلسفى، تتصل بكيفية عرض أفكار ابن خلدون حول التاريخ والمعرفة التاريخية وبموقعها وبدلاتها في إطار فكر ابن خلدون بوجه عام والفكر العربي الإسلامي، ويقتضي القيام بها بدون الخراف تحديد الصعيد الواجب اقامها عليه بصورة دقيقة.

صعوبات تفسيرية. - ثمة صعوبات أربع ينبغي أخذها بعين الاعتبار من أجل تجنب التسرع في التفسير. الأولى تتعلق بالطابع الشديد التعقيد للنصوص التي ينبغي لنا الاهتمام بها، أي تهديد (المقدمة) والمدخل العام المعنون «في فضل علم التاريخ». وفي الواقع، لا يوجد في هذه النصوص تطابق بين سياق العرض وسياق البحث^(١). فالبالغ من ظاهره النظامي، لا ينطوي العرض على جميع ما يلزم لفهم معانيه. التلميحات والاحالات تلأ النص وتجعل من العسير استخلاص المعنى الحقيقي المبئر عنه أو المقصود. ومن جهة ثانية، الاسلوب

(١) من جملة ما يشار إليه هنا أن التمهيد كتب بعد المدخل العام بزمن طويل، اي حوالي العام ٢٣٩٥/٧٩٧. راجع المقدمة، ص ٢١٦ - ٢١٧.

الكثيف ، الغامض أحياناً ، والجمل الطويلة ، المليئة بالاستطرادات ، من الأمور التي لا تساعد على إدراك دقيق لوزن الأفكار المعبر عنها . وتضاف الى هذا صعوبة أخرى قوامها أن هذه النصوص من (المقدمة) تعالج ليس فقط « فضل علم التاريخ » وإنما أيضاً المبادئ التي يتأسس عليها التاريخ كعلم والصلة بين التاريخ وعلم العمران . وكذلك ، ينبغي التمييز في الأفكار المتعلقة بالتاريخ كعلم بين نقد المؤرخين ونقد بعض الواقعات المروية المشهورة وتحديد العلم التاريخي والقواعد الواجبة في التدوين التاريخي . وكل هذه المناصر موجودة في نص ابن خلدون بصورة مكثفة ، ومتشاربة بعضها مع بعض ، مما يستدعي التقيد ببعض القواعد التي تساعد على تبيين الأفكار الكبرى والاتجاهات الأساسية .

هذه القواعد يمكن ردها الى إثنين . فمن جهة الفهم التفصيلي للنصوص ، ينبغي استخلاص المفاهيم المهمة التي يدور حولها التفكير والتي هي بثابة نقاط التقاء تجمع عندها اللطائف والتشعبات . ومن جهة الفهم الشامل ، ينبغي ترتيب المفاهيم على نسق منطقي بحسب المعيار العام للتسلسل الصوري . ومبرر ذلك هو أنه ، على رغم تدفق النشاط الحدسي في تفكير ابن خلدون ، نستطيع بدون مجازفة كبيرة إعادة تركيب الحركة الخاصة لفكرة التاريخي على النحو الذي يربطها بأصولها الفلسفية وامتداداتها السosiولوجية . وإذا تقيد بهاتين القاعدتين ، لن نتردد في تبني نوع من طريقة حديثة في التساؤل ، يعني أنها نطلب من فكر ابن خلدون أوجوبة على أسلمة تختلف صياغتها عنده بسبب طبيعة حقل تصوراته . وهكذا سنحاول على سبيل المثال معرفة كيفية الانتقال عند ابن خلدون من النظرة الاستمولوجية العامة الى العلم التاريخي ، أو كيفية تصور ابن خلدون للعلاقة بين علم التاريخ والعلوم الأخرى المتصلة به . إلا أن هذه الطريقة لن تدفعنا الى موقف رفع القيمة بالمقارنة ، إذ أن موقفاً كهذا ينطوي على ظلم

بالنسبة الى فكر ابن خلدون. وفي الحقيقة، يوجد هنا فتح ينبغي عدم الوقوع فيه . ولم يتجاهله بعض الشراح بدون عواقب سيئة . فالمقارنة بين ابن خلدون وفيكتور، أو بينه وبين أي صاحب نظرية حديث في مجال التاريخ ، لا يمكن أن تؤدي الى نتيجة ايجابية ، إذا كان من شأنها أن تؤدي الى نتيجة ايجابية ، إلا بعد دراسة فكر ابن خلدون في ذاته دراسة ملية . الاخذات الحديثة على صعيد النهج التاريخي وفلسفة التاريخ ينبغي أن تساعدنا وحسب على فهم أفضل لأفكار ابن خلدون باعتبارها من وجهة منطقها الداخلي . وحتى المقارنة مع المؤرخين السابقين ينبغي أن تم بكثير من الحذر . ولذا لن نعمد الى المراجعة التاريخية إلا إذا تطلب التحليل ذلك بشكل ضروري .

هاتان المجموعتان من الملاحظات حول تعقد النصوص ومخاطر المقارنة تحدد نطاق المرحلة الحاضرة من دراستنا . ولكن هل تكفي الاعتبارات النطقية وحدها؟ مجموعتان أخريان من الملاحظات تساعدنا على الجواب .

لقد نبه العديد من الشراح والباحثين الى وجود نوع من الهوة بين الكتاب الأول الذي هو (المقدمة) والكتابين الآخرين من (كتاب العبر) اللذين يستعملان على تاريخ العرب والعجم والبربر ولا يتدون حاملين تطبيقاً للمبادئ التي قررها ابن خلدون في (المقدمة). هذا التنبيه يطرح مشكلة أمام محلل الذي ينبغي إعادة تركيب التاسك الداخلي في فكر ابن خلدون . فهل يوجد فيه إنشقاق في أساساته؟ بعبارة أخرى ، ما هو الحيز الذي ينبغي تحصيشه للرواية التاريخية في تفسير فكر ابن خلدون التاريخي؟

تضاعف حدة هذا السؤال ، إذا نظرنا إلى بنية كتاب توسيديدس حول (الحرب اليونانية). ففي هذا الكتاب ، يكتب توسيديدس رواية تاريخية بالمعنى العام ، ولكنه لا يغفل مسألة تفسير الحوادث التي يرويها

وتسويغ روایته لها. في نصه، يجري البحث عن المقولية التاريخية في الحوادث نفسها، والرواية التاريخية، ليست سوى التعبير عن جهد المؤرخ لتعقل الواقع التاريخي العيني. أما ابن خلدون، فإنه لم يتم على ما يبدو بجعل الرواية التاريخية متجاوحة مع المقتضيات النقدية، المنهجية والسوسيولوجية، التي شدد عليها بقوه في (المقدمة). ولنشرح هذا الرأي. فالمؤرخون يجمعون على نفي الأصلة عن الكتاب الثاني الذي هو، في رأيهم، عبارة عن تجميع لا قيمة له إلا من حيث هو جزء ضروري في مشروع تاريخ شامل. ومن جهة ثانية، يجمعون على الإشادة بالقيمة الخاصة للكتاب الثالث، من حيث هو وثيقة عن تاريخ المغرب. يقول روبير برونشفيك في هذا الصدد: «أن الكتاب الثالث من مؤلف ابن خلدون هو بالنسبة لنا مصدر لا يضاهى في اتساع آفاقه ودقة أخباره ووفرة معلوماته ودرجة الصحة فيها»^(١). وفي أي حال، لا يذهب المؤرخون إلى حد الاعتراف بأن الكتابين، الثاني والثالث، ينطويان على تطبيق كامل لمبادئ التفسير التاريخي الموضوعة في (المقدمة). ولما كان هذا البحث بحثاً فلسفياً، لا بحثاً تاريجياً، فإننا نترك جانباً مسألة كيفية تأليف ابن خلدون لروايته التاريخية من الوجهة التقنية، ونرکز انتباها على المسألة الأخرى، وهي مسألة ما ينتج بالنسبة إلى تفسير فكر ابن خلدون التاريخي على أساس افتراض هوة بين روایته التاريخية وروح (المقدمة).

العلاقات التي تربط (المقدمة) بسائر ما في (كتاب العبر) علاقات زمنية ومنطقية. الأولى، وتشتمل على زمان التأليف ومكانه، ليس لها أهمية كبيرة لبحثنا. تبقى الثانية، ويمكن ردّها إلى إثنين جوهريتين. الأولى منها تتعلق بالحizّ الذي كان مخصصاً للكتابين الآخرين في

(١) راجع: برونشفيك المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ٣٩٣. وهناك آراء شبيهة عند جوته وسواجيه.

المشروع الأصلي عند ابن خلدون. وفي الواقع، لم يضع ابن خلدون قط مشروعًا لكتاب شامل في التاريخ العالمي يكون مكتوبًا على أساس منهج جديد.. في قلعة ابن سلامة، قصد ابن خلدون إلى وضع تاريخ للمغرب، تحت تأثير تجربته السياسية وثقافته الفلسفية^(١). وتأمله في تنفيذ مشروعه المحدود أدى به إلى الحدث العبرقي الذي خرجت منه (المقدمة). وعليه، لا ترتبط (المقدمة) بصورة مباشرة إلا بما يتعلق من (كتاب العبر) بأخبار المغرب وأخبار العرب الذين لا يفهمون تاريخ المغرب بدونهم. أما الباقي، فقد جاء كزيادة، لأسباب عديدة لاحقة. وقد أشار ابن خلدون نفسه إلى ذلك حين قال في القصيدة التي نظمها بمناسبة تقديم النسخة الأولى من (كتاب العبر) إلى سلطان تونس أبي العباس في عام ١٣٨٠/٧٨٢، إنه «لخص» كتب المؤرخين السابقين لإكمال تاريخه^(٢). ومن هذا يتضح أن ابن خلدون نفسه يميل إلى التشديد على أسبقية (المقدمة) واستقلاليتها. بالطبع، العلاقة التي تربطها بالقسم المتعلق بتاريخ المغرب علاقة وثيقة. ولكن من الواضح أن السبيل إلى تفسير معقولية (المقدمة) لا يمر بالكتاب الثالث من (كتاب العبر). فلا مشروع ابن خلدون، ولا طبيعة الواقع التاريخي الذي قصد إلى كتابة أخباره، كان يضعه أمام إشكالية شبيهة بإشكالية توسيديدس.

(١) المقدمة، ص ٢٥٩. وهذا ما يقوله ابن خلدون في حديثه عن مشروعه كما تصوره في قلعة ابن سلامة: «وانا ذاكر في كتابي هذا ما امكنتني منه في هذا القطر المغربي اما صريحاً او مندرجأ في اخباره وتلويناً لاختصاص قصدي في التأليف بالغرب واحوال اجياله وامه وذكر مالكه ودوله دون ما سواه من الاقطار لعدم اطلاعني على احوال المشرق وامه، وان الاخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريده منه». انظر ايضاً ص ٢٨٤.

(٢) التعريف، ص ٢٥٨. انظر ايضاً التعريف، ص ٢٤٦، ٢٤٩ - ٢٥٠، والمقدمة، ص ٢١٤، حيث شرح ابن خلدون كيف أدى به الحال إلى إكمال تاريخه، وعلى الأخص الكتاب الثاني.

ومن جهة أخرى، إذا نظرنا إلى الحيز الذي يعود للتمهيد والمدخل العام في جمل (المقدمة)، ندرك المسافة التي تفصل فكر ابن خلدون التاريخي عن الرواية التاريخية في (كتاب العبر). عندما يفكر ابن خلدون في أخطاء المؤرخين وفي طبيعة الواقعات الاجتماعية السياسية، فإنه لا يكمل على خط مستقيم التقليد التاريخي العربي. بل إن الثقافة العربية الإسلامية والتاريخ العربي الإسلامي في جملتها يتازجان في مادة تأليفه، انطلاقاً من امتداداتها في المغرب. وحين ظهر التأليف الذي هو (المقدمة)، انتصب كقلعة مغلقة تمنع تجاوزها إلا بطريقة المداورة. ولم يأت تففيف مشروع الرواية التاريخية إلا كمحاولة لعرض نسيج الواقعات التي تحمل (المقدمة) نظريتها. فالعلاقات الداخلية بين (المقدمة) والكتابين الآخرين تنطلق من (المقدمة)، لا العكس. وإذا تصورنا ما يتطلبه تطبيق المبادئ والقواعد التي عرضها ابن خلدون في (المقدمة) على جمل الواقع التاريخي الذي يروي الكتابان، الثاني والثالث، أخباره، فإننا نقنع عندذاك بضخامة المهمة، وبالتالي بلا صوابية الاعتراض القائم على اتهام ابن خلدون المؤرخ بعدم الأمانة لأفكاره النظرية.

هل يعني هذا أن (المقدمة) نص مكتفي بنفسه، وإن فكر ابن خلدون التاريخي يفهم تماماً في ضوء عاسكه الداخلي؟ إننا غيل إلى الجواب إيجاباً، ولكننا نؤدّ التشدد هنا على أن الجواب الإيجابي يستلزم تجاوزه نحو فهم سوسيولوجي لنص (المقدمة) سنحاول القيام به فيما بعد. إن التفكير في العلم التاريخي ينطوي بشكل ظاهر على علاقات مع الواقع التاريخي أكثر مما ينطوي عليه التأمل الميتافيزيقي. فالتأمل الميتافيزيقي يريد نفسه فوق التقليبات التاريخية ومتوجهاتها، بينما التفكير في المعرفة التاريخية يبقى مثلاً بعلاقات مع الواقع الحي، بقدر ما يتمتع بأصالحة عينية. الوعي. العفو أو المععكس، يصنع التاريخ

ويصنعه التاريخ في الوقت نفسه. وهو يتجه الى ان يصبح وعيًّا نظرياً بفضل حركتين، تجعله الأولى منها مكتشف نفسه كصاحب دور في التاريخ وتحمله الثانية على التعرف على نفسه في ابعاده وعلى تدوين صيرورته في الزمان. والتفكير في المعرفة التاريخية يقع في الحد الأعلى من هذا المسار، ويختصر صيرورة الوعي المنخرط في الوجود التاريخي، بهدف محاولة الكشف عن شيء فيه يتجاوز مجرى الأحداث. ولكن ذلك التفكير هو نفسه مطبوع بطابع التاريخية. ولذلك لا تكفي الدراسة لتأسسه الخاص على صعيد التعمق في بنية دلالته. وسنعود الى هذه المسألة فيما بعد^(١).

هكذا ننتهي من فحص الصعوبات الرئيسية التي يمكن لعدم السيطرة عليها ان يؤدي الى تفسيرات خاطئة. القضية باختصار هي قضية التعمق في دراسة فكر ابن خلدون التاريخي بالنسبة الى احداثياته المنطقية والتاريخية. والسؤال الأول الذي ينطرح على هذا الصعيد هو اذن السؤال الآتي: ابن يقع العلم التاريخي في اللوحة الاستدللوجية العامة التي يتبناها صاحبنا؟

الانتقال الى العلم التاريخي - لا يذكر ابن خلدون علم التاريخ في عداد العلوم القليلة التي يعرضها في الباب السادس من (المقدمة). فهل هذا مجرد نسيان؟ ام هناك سبب أهم؟

في الواقع، يصعب وصف ما يقوم به ابن خلدون في هذا الباب السادس بأنه تصنيف للعلوم بالمعنى الدقيق للكلمة. فما يقوم به اغا هو عرض تاريخي لفروع المعرفة على اساس قسمة ثنائية اساسية تفصل بين العلوم الدينية والعلوم العقلية (مع اضافة علوم اللغة والأدب). ومزايا ذلك العرض التاريخي متوقفة اساساً على هذه القسمة الواضحة، الذكية

(١) راجع الفصل الرابع من هذه الدراسة.

والمفصلة. ولعل السبب الذي حل ابن خلدون على عدم ذكر العلم التاريني بين العلوم المقلية تأثراً بكتاب (الشفاء) لابن سينا. وعلى العموم، لم يذكر الفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية علم التاريخ في عداد علوم الحكمة. ومن المرجح ان ابن خلدون لم يكن مطلعاً على كتاب (احصاء العلوم) للفارابي، ولا على تصنيف اخوان الصفاء للعلوم في رسائلهم. والفكرة العامة التي كانت لديه عن العلوم واصنافها كانت تعكس نظرية ابن سينا الى علوم الحكمة ونظرية علماء الدين الى العلوم الشرعية^(١). وعليه، لا يكون غياب علم التاريخ من لواحة العلوم المقلية عائداً لنسيان او لإهال مقصود. وكل القرائن تشير الى ان ابن خلدون اراد سد النقص الحاصل في تصنيف الفلسفة لعلوم الحكمة باثبات ضرورة ضم علم التاريخ الى جملة العلوم الحكمية، (كما سنبين في القسم الرابع من هذا الفصل). ولكن كيف فهم ابن خلدون هذا الرابط بين

(١) يشير ابن خلدون في مطلع عرضه للعلوم الى انه يتحدث عن «اصناف العلوم الواقعة في المعران لهذا المهد». وفي هذه الاشارة شرح لموانب عدة من عرضه.

وفي الحقيقة، يذكر ابن خلدون العلوم التارينية عرضاً في سياق حديثه عن المقاصد التي ينبغي اعتقادها بالتاليق. وهذا هو نصه: «والتواليف بين العالم البشرية والأمم الاسانية كبير ومتناقلة في الأجيال والاعصار. وتحتفل باختلاف الشرائع والملل والاخبار عن الأمم والدول. وأما العلوم الفلسفية، فلا اختلاف فيها لأنها آغاً تأني على نبع واحد فيما تقتضيه الطبيعة الفكرية في تصور الموجودات على ما هي عليه، جسانيها وروحانيها وفلكيها وعنصرتها وعمردها وماديتها. فأن هذه العلوم لا تختلف، وإنما يقع الاختلاف في العلوم الشرعية لاختلاف الملل، أو التارينية لاختلاف خارج الخبر» (المقدمة، ص ١٢٢٦). في هذا النص، يضع ابن خلدون العلوم التارينية من جهة العلوم الشرعية، من حيث الاختلاف فيها. ولكن هذا لا يعني انه يربط ببطء عضويآ بين العلوم الدينية والعلوم التارينية. لقد كان يعلم دور العامل الديني في نشأة العلم التاريني في الثقافة العربية الاسلامية. ولكنه لم يذهب ابداً الى ان علم التاريخ من العلوم الدينية. فالمسألة تدور في نظرة حول ما يسميه «خارج الخبر». وهذه المسألة جزء من مسألة اعم هي مسألة «مطابقة الكلام لما في الخارج». وقد رأينا كيف انطربت هذه المسألة العامة في نظرية ابن خلدون الى المعرفة. ونرى في هذا الفصل كيف تدرج مسألة «خارج الخبر» في اطارها.

علم التاريخ والعلوم العقلية؟ ولماذا هذه الأهمية الفائقة التي يراها لعلم التاريخ؟

الصعوبة التي نواجهها هنا آتية من الخلفية التي يشكلها الفكر الحديث والتي تمنعنا من تصور مباشر للفكرة العامة عند القدماء عن الجملة المنظمة للعلوم. لقد رسخت في اذهاننا التصنيفات البنية على الوجهة النشوئية الى حد اتنا اصبحنا تتطلب الشيء نفسه من القدماء. الواقع هو ان نظرة هؤلاء الى المعرفة كانت نظرة سكونية، بعيدة عن فكرة التقدم الحديثة، ما يتفق تماماً مع نظرتهم العامة الى العالم. وأين خلدون، حتى عندما يلفت الانتباه الى الأسباب الاجتماعية التاريخية لظهور هذا العلم او ذاك، لا يخطر في باله ان يربط تاريخ العلوم بتصور معين عن تقدم الروح في التاريخ. فالعلم يتحدد في رأيه بخصوصه. وهذا هو رأي جميع المناطقة العرب ، وعلماء الكلام المتأخرين. ولذلك لا يشكل إغفال الفلسفة او عدم اعترافهم بالطابع العقلي للعلم التاريخي صعوبة لا تذلل. فمن اجل تبيان هذا الطابع، تكفي البرهنة على ان للتاريخ موضوعاً مستقلاً قائماً بذاته وان له أساساً عقلياً لا يختلف عن أساس سائر العلوم العقلية.

«ان كل حادث منحوات، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله»^(١). هذه الفكرة هي الأساس من تصور ابن خلدون للعلم. وفي الواقع، ليست الأحوال التي يتحدث عنها ابن خلدون «أعراضًا» مجردة، بدون طابع وقوعاً. إنها «عوارض» تلازم طبيعة الشيء. إنها عوارض ذاتية للشيء ، او عوارض طبيعية له، اي كيفيات تظهر بها طبيعته. فمسألة الاعراض الميتافيزيقية لا تدخل في حساب ابن خلدون كمسألة اولى، اذ إنها لا تتعلق بتحديد ما هو قائم بين طبيعة الشيء وما «يعرض له»

(١) المقدمة، ص ٢٦٢.

على صعيد المعرفة. ولذلك يستطيع الفكر الانصراف الى دراسة العوارض الذاتية للأشياء، والى تحديد خصائصها الداخلية أو الخارجية، وعلاقتها الوظيفية او الكمية. فالمهندسة وعلى سبيل المثال، هي «النظر في المقادير، اما المتصلة بالخط والسطح والجسم، واما المنفصلة كالاعداد، فيما يعرض لها من العوارض الذاتية، مثل ان كلّ مثلث فروياه مثل قائمتين ...»^(١). وعلى العكس، لا يشكل الأدب علماً، بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنّه «لا موضوع له ينظر في اثبات عوارضه أو نفيها»^(٢). وعلى وجه العموم، «العلوم البشرية خزانتها النفس الإنسانية بما جعل الله فيها من الادراك الذي يفيدها ذلك الفكر الحصول لها بذلك بتصور الحقائق اولاً، ثم باثبات العوارض الذاتية لها او نفيها عنها ثانياً، اما بغير وسط أو بوسط ، حتى يستنتاج الفكر بذلك مطالبه التي يعني باثباتها او نفيها»^(٣). ان موضوع علم من العلوم يتعدد بحقيقة او طبيعة الشيء المعتبر والمتميز تيزأ تماماً عن غيره وبجملة الظاهرات التي تلازم طبيعته.

التعارض القاطع بين العلوم الهندسية والأدب يسهل إدراك مضمون فكرة العلم عندما يكون الموضوع ذا خصائص ثابتة واضحة متميزة. ولكن هذا ليس متوفراً في جميع «الحوادث». هل نقع على الخصائص نفسها في العلوم الرياضية وفي علوم الطبيعة؟ لقد أدرك ابن خلدون الصعوبة، وفهم أن كائنات الطبيعة المادية ينبغي أن يكون لها خصائص متباعدة بتباين حقائقها ومقولاتها. الكيمياء، مثلاً، تدرس تحولات الأجسام، والطب يدرس الأمراض ووسائل الشفاء. وهكذا نصل في كل علم من العلوم الطبيعية الى نتائج مرضية عقلياً. ما يعني

(١) المقدمة، ص ١٠٩٧.

(٢) المقدمة، ص ١٢٦٧.

(٣) المقدمة، ص ١٢٢٥.

أن الكائنات الطبيعية كائنات لا تهاند التعقيل، ومعقوليتها مستمدّة من النسب المركوزة فيها والمكتشفة بواسطة مجهود فكري صارم. وهذا يسمح بالذهب إلى أن كل «حادث» طبيعي يصلح أن يكون موضوعاً لعلم خاص، يقدر ما يشتمل على «عوارض» قابلة للتعقيل. ويعبر ابن خلدون عن هذا كله في هذا النص: «إذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعية يصلح أن يبحث عنها يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم بخاصة»^(١).

في الحقيقة، لسنا نفاثي إذا قلنا أن هذا النص، الاستراتطي شكلاً والفكري مضموناً، ينطوي على المبدأ الاستدلولوجي الأساسي الذي يقوم عليه فكر ابن خلدون كله. وإذا وسعنا نطاق مضمونه، أمكننا القول أنه ينطوي على بنور جميع العلوم، الطبيعية والإنسانية.

انطلاقاً من هذا التصور للعلم، يسهل إدخال التاريخ في جملة العلوم العقلية. إلا أن الصعوبة التي تعرّضنا هنا هي أن «الكائن» الذي يشكل موضوع التاريخ ليس «ذاتاً» أو «حقيقة طبيعية»، وإنما هو «فعل»، أو «عالم الحوادث الفعلية»، أو «الأفعال البشرية». ولكن الفعل بحسب ابن خلدون يتمتع كالذات بطبعية وبعوارض تخصه. وإنما الصعوبة في تحديد هذه الطبيعة وهذه العوارض. ومن هنا ينشأ نوع من الازعاج في البرهنة على الطابع المعمول للموضوع الخاص بالتاريخ. بعبارة أخرى، الوجهة التي ينبغي اعتقادها للنظر في الفعل، ليست الوجهة الحقيقة الأخلاقية التي تقتضي الرجوع إلى قواعد معيارية، بل الوجهة الزمنية التي تعتبر الفعل بعد القيام به، كشيء واقع حامل في ذاته مجموعة من الخصائص والصفات. بهذا المعنى، يشكل الماضي البشري موضوعاً قائماً بنفسه، والعلم التاريخي يستطيع كسائر العلوم توكييد مشروعيته. إلا أنه من اللازم تبيين أساسه العقلي، إذ أن تبريره

(١) المقدمة: ص ٢٦٦.

على الصعيد الاستدلالي العام لا يكفي وحده للتدليل على الإمكانيات الواقعية لقيامه كعلم ذي خصوبة حقيقة. لم يدخل الفلسفة النشاط التأريخي في عداد فروع الحكمة، بالرغم من جميع الجهدود التي بذلها المؤرخون. ولعل السبب ليس في سوء تقدير من قبل الفلسفة بقدر ما هو في الطابع الاعلامي لمؤلفات المؤرخين. ومن المرجح أن التعمق في دراسة هذه المسألة كفيل بكشف ضعف المؤرخين وجهل الفلسفه. وفي أي حال، انحصرت القضية في فكر ابن خلدون في ضرورة تبيان درجة المقولية لماضي الشري كمدخل الى حقيقة العلم التأريخي.

وعكذا ثقى، مرة أخرى، المدرس المحوري في (المقدمة). فهذا البحث المنطقي ، الذي يقضى الى فكرة العلم التأريخي في إطار تصور عام للعرفة، لا يتفصل عن ذاك التطور النفسي الذي أفضى ، بفضل توسط السياسي ، الى التاريخ كمجال للتعرف على مصير الدول. وإذن يتعين علينا الآن تحليل الأوجبة التي يقدمها ابن خلدون عن الأسئلة الآتية: ما هو تعريف علم التاريخ؟ وما هي المقولية التي ينطوي عليها؟

أطر المقولية التأريخية. - كل مقولية، سواء كانت نتيجة لنشاط فكري تركيبي أم لإدراك مباشر للشيء نفسه، إنما هي مقولية موضوع يتناوله الفكر كموضوع، في ذاته، أو خارجاً عن ذاته. لم يدرك ابن خلدون وجود المسألة المتعلقة بالشروط العالمية التي تفسر إمكانية العلم التأريخي ، ولكن غنى فكره النقدي جله على طرح بعض الأسئلة القريبة من مسألة شروط إمكانية المعرفة التأريخية في حال القيام بها. بالنسبة له، أي بالنسبة الى نقده للعقل النظري، المعرفة الحقة في التاريخ هي المعرفة التي تلاحق الواقع التأريخي وتسعى الى أن تكون انعكاساً له صادقاً بقدر الإمكان. فالمقولية التأريخية تأتي إذن، قبل كل شيء ، من الواقع التأريخي نفسه. ونشاط الفكر هو نشاط نقدي

يظهر في التحقق وفي التأليف، لا في التنظيم القبلي لمادة المعرفة. لقد خطأ ابن خلدون خطوة كبيرة لما طرح مشكلة التاريخ في صورة مشكلة خاصة، مفتقرة إلى أساس استدلالي واقعي. ولكن لم يرَ في أسبقيّة الواقع عقبة أمام مبادرة الفكر. إن حركة الفكر مدعاة دوماً إلى الانفتاح على الواقع المحيط حتى تصبح أكثر استيعاباً وشمولية بواسطة نفاذ العقل إلى تفاصيل الواقع الذي يشكل الواقع التاريخي منطقة من مناطقه المتازة.

ولكن هذه المنطقة تختلف بعض الشيء عن سائر المناطق. ولا يمكن فيها تطبيق المبادئ نفسها التي تطبق في العلوم الطبيعية، بصورة أوتوماتيكية. الحدث التاريخي لا يتعدد بالكيفية نفسها التي يتعدد بها الحدث الفيزيائي. ولذا ينبغي تكييف مبادئ الملاحظة والتجربة والاستقراء والسببية والسبة حتى يصبح حدثاً متعلقاً. والمستند الأساسي لهذا التكييف هو تحديد موضوع علم التاريخ.

أ) تحديد موضوع علم التاريخ. لم يعط ابن خلدون تحديداً واحداً، عاماً ومدققاً، لعلم التاريخ. وسبب ذلك هو أنه، كما ذكرنا من قبل، لا يتم كثيراً بالصياغة الصورية لأفكاره، وأنه كان يعتبر «أن فن التاريخ من الفنون التي تداولها الأمم والأجيال وتشد إليه الركائب والرجال، وتسمو إلى معرفته السوقة والاغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقىال»^(١). إلا أنه نثر هنا وهناك جلأً عدة تتضمن كل ما يلزم للتحديد كامل. وهذه الجمل هي ما ندرسه الآن بحسب تدرجها في العموم والعمق.

«إن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تم فائدة الاقتداء في ذلك

(١) المقدمة، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

لم يروم في أحوال الدين والدنيا^(١). لا يedo هذا التحديد الأول على درجة عالية من البلورة، ولكنه يشتمل على عدد من العناصر بحسن التوقف عندها. لنترك جانبًا هنا مسألة الفائدة والاقتداء، ولننظر بإمعان في مضمونه المعرفي. ففي الظاهر، لا يحمل هذا التحديد شيئاً جديداً حقاً. سير الأنبياء وأخبار الدول والأديان وتاريخ العرب والعجم، كل هذا كان داخلاً في اهتمام المؤرخين السابقين. ولكن ما ينبغي الانتباه له في هذا التحديد هو الوصف الأول الذي يصف به ابن خلدون «فن التاريخ». هذا الفن «عزيز المذهب». لماذا التشديد أولاً على هذه الصفة؟ لا ريب في أن هذه العبارة لم تأت عرضًا في هذا المقام. إنها تنبئ بكل ما يتصوره ابن خلدون حول المعرفة التاريخية. ان صعوبة الفعل التاريخي ناتجة من اتساع الموضوع الواجب درسه ومن الكيفية التي ينبغي اعتقادها لدرسه. وإنذن، ليس «فن التاريخ» فناً مفتوحاً للخيال، أي ليس فن حكايات وأخبار منمرة. إنه فن شاق، لا يقوى عليه إلا الرجال القادرون، عقلياً وأخلاقياً. إنه فن شاق، لأنه «حتاج إلى مآخذ متعددة ومهارات متنوعة، وحسن نظر وثبتت يفضيان بصاحبها إلى الحق وينكبان به عن المزلاط والمغالط»^(٢).

هكذا ترسم المشكلة رأساً في خطوطها العريضة. ففي الجهة الأولى، يوجد الواقع التاريخي والمعرفة به، وفي الجهة الثانية، توجد «المزلاط والمغالط». فمن أجل القبض على الواقع التاريخي، ينبغي للتفكير أن ينفتح على جميع ما تزخر به حياة البشر. إذ أن دور الفكر لا يرتد إلى تسجيل سلسل الواقعات، وإنما يتجاوز السلسل لكي يعائق الواقع في جملته. من هنا الحاجة إلى «مآخذ متعددة ومهارات متنوعة». بعبارة أخرى، يدور تفكير ابن خلدون في هذه النقطة على فكرتين:

(١) المقدمة، ص ٢١٩.

(٢) المقدمة، ص ٢١٩.

تصور طبيعة الحدث التاريخي وتصور تكوين المؤرخ وتنشته. لكن لماذا قصد ابن خلدون الابحاء بكل هذه الأفكار في مطلع كلامه على «فضل علم التاريخ»؟

قد يبدو من المفارقات ألا يتوجه فكر ابن خلدون أولياً نحو تحديد الحدث التاريخي من زاوية الفردية. ألم يشدد، ضد الفلسفة النظرية المخالصة، على ضرورة اعتبار الكائنات في فرديتها الخاصة؟ طبعاً، ولكن لا يوجد أي مفارقة في نهجه. إن فكر ابن خلدون لا ينقصه الشعور بفردية الحدث التاريخي. جميع المؤرخين السابقين الكبار شعوا بها وأكدوها. إن نجاح ابن خلدون ينطلق من ردة على التزعة السائدة عند المؤرخين السابقين. ولذا يبدأ بتحديد الحدث التاريخي، لا كحدث فرد، لا يتكرر أبداً، وإنما كحدث موضوعي مرتبط بإطار إجتماعي يفسره ويضفي عليه كثافة خاصة. وإذا يسير ابن خلدون في هذا الاتجاه، فهو لا يود الوصول إلى الكلي المجرد، بأي شكل من الأشكال، بل إلى مجال الكلي العيني. وهذا واضح تمام الوضوح في التحديد الآتي، الذي لا يزال من أجل التحديدات للعلم التاريخي:

«حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التو Krishnan والتآنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما يتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصناعات، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطيئته من الأحوال»^(١).

ليس من الجدي التوسيع في شرح الطابع الحديث، بل المعاصر، لهذا التحديد.^(٢) إن مهمة المؤرخ، بحسب ابن خلدون، تتناول كل

(١) للقدمة، ص ٣٦١.

(٢) راجع بروتوكول المرجع السابق، ص ٢٤ - ٣٦.

الظاهرات الاجتماعية للنشاط الإنساني، الواقعات السياسية والواقعات الاقتصادية والواقعات الثقافية، وكذلك الجماعات وبنيتها وحالتها النفسية الاجتماعية . ولكن بقدر ما يبتعد المؤرخ عن أفق الواقعات المفردة، يتوجه إلى ترك العمل التأريخي الحضن، مما يسبب توترة ينعكس على نوع المقولية المطلوبة . وعلى أي حال، الواقعه التاريخية هي في نظر ابن خلدون، جوهرياً، واقعة اجتماعية . تحديدها، إذن، يتطلب التقيد بطار ذي أبعاد عده، والتتابع في الزمن ينبغي أن يندرج في سياق التطور الاجتماعي العام . الأحداث التاريخية مربوطة بعضها بعض أفقياً وعمودياً . وهذا يعني أن الإدراك الصحيح للحدث التاريخي يقتضي الرجوع إلى «ماخذ متعددة ومهارات متعددة» . وهكذا تتوصل مع ابن خلدون إلى تحديد بعدين للواقعة التاريخية: الفردية الزمنية والبعد الاجتماعي . الواقعه التاريخية فعل يمكن التعرف عليه، كالذات أو الجوهر، في طبيعته الخاصة . فكيف يستطيع المؤرخ اكتشاف مقوليتها؟

يجيب ابن خلدون على هذا السؤال بتمييز رئيسي ينسحب تأثيره على كل تحليلاته الاجتماعية التاريخية . هذا التمييز هو التمييز الشهور بين الظاهر والباطن . فالتأريخ كفن «هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى تسمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال وتؤدي إلينا شأن الخلقة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال، وفي باطنها نظر وتحقيق وتعليق للكتائب ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق»^(١) .

(١) المقدمة، ص ٢٠٩.

إن مفهومي الظاهر والباطن من المفاهيم العريقة في الثقافة العربية الإسلامية. واستخدام ابن خلدون لها لا يدل على أنه يفكر في التاريخ انطلاقاً من نظرية ازدواجية المعنى التي لها أصداء في الثنائية الفلسفية المتعلقة بما هو لعمامة وما هو للخاصة أو في تأويل النص القرآني، ولا يعني أنه يرى في الواقع التاريخي طبقتين مختلفتين، الواحدة منها فوق الأخرى^(١). التمييز بين الظاهر والباطن في التاريخ، عند ابن خلدون، تميز منهجي، لا يؤدي إلى ثنائية في الواقع التاريخي. فالواقع التاريخي هو هو على مستوى الظاهر وعلى مستوى الباطن. وإنما تختلف القراءة لما يشتمل عليه وفقاً لموقع المؤرخ ووجهه نظراً. ثمة مستويات في التفسير تؤثر بحسب مقتضياتها في نوعية تلقي موضوع الادراك. فالواقع الاجتماعي التاريخي واقع واحد، والمؤرخ يُمْيِّز فيه أشياء عن أشياء، ويحدد أنواعاً وأقساماً وأطواراً ومراحل وغير ذلك، من أجل النفاذ إلى تفاصيل الحوادث والإحاطة بها في واقعها العيني. بعبارة أخرى، المقولية التاريخية متعلقة بالتلaci بين الواقع التاريخي المتحرك والنشاط العقلي التفسيري.

ب) الواقعات والمفاهيم. استعملنا حتى الآن، عن قصد، فعل «أدرك» أكثر من أي فعل آخر أدق منه. ولكن ينبغي لنا الآن التعمق في دراسة الأفكار الأساسية المتعلقة بالإطار التصوري وبالواقع التاريخي نفسه. لم يتم ابن خلدون بنحت كلمات جديدة للتعبير عن أفكاره الجديدة. فكما رأينا حتى الآن، انه يستعمل دوماً كلمات ومصطلحات كلاسيكية، يأخذها من علم الكلام أو من علم الفقه أو الفلسفة. ولكن هذا لا يعني أن يكون نظر استعماله لبعض تلك المصطلحات جديداً، كما هي الحال بالنسبة إلى مصطلحي التعليل

(١) كلمتنا الظاهر والباطن ليستا في الحقيقة من المفردات التي يكثر ورودها عند ابن خلدون. (التعريف، ص ١٥٢، المقدمة، ص ٤٩٨، ٧٠٥، ٧٤٩). وانتا تجد كمعادل لها كلمني جلي وخفي. واكثر ما يرد في نص ابن خلدون ثنائية الظاهر والخلفي.

والتحقيق في تطبيقها على الواقع التاريخي. التعليل هو الهدف المطلوب، ولكنه لا يمكن أن يتم على شاكلة ما يجري في علوم الطبيعة. والتحقيق كذلك لا يمكن أن يقابله مع التجربة المراقبة. ومرد ذلك إلى الفارق العميق بين موقع علم التاريخ وموضوع علوم الطبيعة . . ومع ذلك ، يتمسك ابن خلدون بضرورة البحث دوماً عن العلل والأسباب ، وبضرورة التثبت في كل مرحلة من مراحل الاستقصاء من مطابقة الكلام لما هو في الواقع الخارجي .

يُكَلِّفُ التَّعْلِيلَ أَنْ يَبْحُثَ إِمَّا عَنِ الْعَلَةِ الْفَاعِلَةِ لِلْحَدِثِ التَّارِيخِيِّ،
وَإِمَّا عَنِ الْكِيفِيَّةِ حَصُولِ الْحَدِثِ التَّارِيخِيِّ. يَمْيِّزُ ابْنُ خَلْدُونَ بَيْنَ هَذِينَ
الْوَجْهَيْنِ فِي التَّعْلِيلِ، وَيَدْرِكُ بِوَضُوحٍ أَنَّ الْمَاهِدَا سُؤَالٌ إِرْجَاعِيٌّ وَأَنَّ
الْكِيفِيَّ سُؤَالٌ وَصْفِيٌّ. وَلَكِنَّهُ يَجِدُ دُومًا التَّغْلِبَ عَلَى هَذَا الْفَارَقِ بِرَدِّ
الْمَسْأَلَةِ إِلَى الْأَسَاسِ، وَهُوَ مَعْرِفَةٌ مَا حَصَلَ فَعْلًا بِالْبَطْرِ.

ومن أجل تدارك صعوبة عزل العلة الفاعلة، يذكر ابن خلدون بصورة شبه دائمة العلة والسبب معاً. هذان المصطلحان متباينان من وجوه عدة. فالعلة هي مصدر وجود الشيء، بينما السبب يعني ما به يكون الشيء، أي بواسطته وفضله. وثمة مصطلح ثالث يستعمله ابن خلدون في هذا السياق، وهو مصطلح الشرط. وهذا نص تجتمع فيه هذه المصطلحات الثلاثة بصورة واضحة دقيقة: «ذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع. فإذا قصد ايجاد شيء من الأشياء. فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببيه أو علته أو شرطيه، وهي على الجملة مبادئه. إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها، ولا يمكن ايقاع المتقدم متأخراً، ولا المتأخر متقدماً»^(١).

(١) المقدمة، ص ٩٧٦. في كتب اصول الفقه، نجد تفريقاً واضحاً بين السبب والعلة. انظر مثلاً: ابن حزم: الاحكام، طبعة القاهرة، ٨، ص ٩٩، الاصول للمرخسي. طبعة القاهرة، ٢، ص ٣٠١ وما بعدها.

وكذلك يحمل تصور المبدأ معنيين. فمن جهة أولى، يعني المتقدم منطقياً أو كيانياً، ومن جهة ثانية، يعني المتقدم زمنياً أو تاريخياً. ويستعمل ابن خلدون اللفظة بالمعنىين، دون أن يكون من الممكن دوماً تعين المعنى المقصود. ولكن، من أجل توضيح أفكاره، يبدو من الأصح الارتفاع من المعنى الثاني إلى المعنى الأول كلما تبين أن الارتفاع ممكن بالنسبة إلى الواقع العيني.

إلى جانب التعليل، ينبغي تخصيص مكان واسع لمصطلح المائة أو المقارنة. وفي الواقع، يعبر ابن خلدون هنا المصطلح انتباهاً شديداً، ويعزز بين المقارنة التي تظهر التشابه والمقارنة التي تظهر التباين. وفي الحالتين، المطلوب هو اكتشاف وجه ما أو نسبة ما^(١). ولكن المقارنة لا تأتي إلا في المرحلة الثانية من الاستقصاء التاريخي، ولا يمكن أن يكون لها قيمة تقريرية نهائية. منهج المقارنة ليس منهجاً صارماً، بسبب الإبهام في أساسه وبسبب صعوبة ممارسته وخطورتها. «القياس والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة، تخرجه مع الذهول والفالفة عن قصده، وتعوج به عن مرامه. فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتغطى لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجرها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً، فيقع في مهواه من الغلط»^(٢).

هذه التمييزات تدل على أن ابن خلدون يريد تطبيق مقولته التعليل العقلي وما يصاحبها على الواقع التاريخي. ولكن ابن خلدون لا ينسى لحظة الأساس الموضوعي الذي يبرر اللجوء إلى هذه المقوله. واجب العقل أن يكتشف عن الواقع بحسب تفصلاته الخاصة. وفي هذا الواجب يكمن التوتر الذي يخترق (المقدمة) من أولاها إلى آخرها. ان

(١) المقدمة، ص ٢١٢، ٢٥٣.

(٢) المقدمة، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

الكشف عن معقولية الواقعات التاريخية ليس مسألة نظرية خالصة. فالواقعات التاريخية هي في نفسها غير معاندة للعقل. هذه الفكرة واضحة تماماً في ذهن ابن خلدون. ولكن التصورات التي يحركها لكي يكتشف معقولية الواقعات التاريخية في نفسها ليست على درجة عالية من الدقة. فهو لا يضيف إلى التصورات العامة التي نجدها عند المؤرخين السابقين شيئاً منها. الألفاظ نفسها تردد: الواقع، الحوادث، الأحوال، الأيام، الأجيال، ولا تدرج في سياق بنية تصورية تظهر تميزها ببعضها عن بعض بصورة دقيقة. في التحديات التي ذكرناها، لاحظنا توسيعاً على صعيد موضوع الدراسة التاريخية. ولكن هذا التوسيع الذي حصل على غطٍ من السرعة والمفاجأة لم يصاحب تحليل لتفاصيل العلاقات التي يخضع لها تتابع الواقعات التاريخية. هل الحروب هي الحطاطات الفواصل في السيرورة التاريخية؟ هل ينبغي التشديد على التغيرات التي تجري على صعيد أشكال الحكم والمؤسسات؟ كيف يتم الربط بين الحوادث والثوابت في حياة الشعوب والدول؟ لا نجد عند ابن خلدون أجوبة مبلورة على هذه الأسئلة، بالرغم من الأهمية التي يعترف بها لها في تحليلاته السosiولوجية. وربما استطاعت دراسة معمقة للنص التاريخي الموجود في الكتابين الثاني والثالث من (كتاب العبر) أن تبرهن على أن كيفية تجميع الحوادث وروايتها تتخطى على تصور حول انباء الحوادث التاريخية، من وجهة ترابطها الأفقي وتتابعها الزمني. وفي أي حال، التوضيحات في (المقدمة) حول التصورات التي تعكس ترابط الواقع التاريخية وتتابعها كواقع زمنية قليلة جداً. فعل هذا نقص فادح؟

طبعاً، إذا نسينا المدة التي استغرقتها الفكر التاريخي حتى أصبح فكراً علمياً. ولا، إذا تذكرنا كيف انطربت مشكلة التاريخ على ابن خلدون. لقد كان ابن خلدون يملأ في ذهنه كل المادة التاريخية التي شكلت قوام مشكلة التاريخ عنده. فلم يكن من الضروري له أن يثبت

في معرض التقديم لمشروعه تصورات مبنية عن كيفية تناcq الحوادث التاريخية، ولم يشعر بالحاجة الى مقاربة موضوعه بصورة تدريجية. العناصر التي نعيد تركيبها في هذا الفصل هي أشبه بشرارات، تارة خاطفة، وطوراً طويلة، منبثقـة من إرادة المعرفة التي كانت في أصل تأليف (كتاب العبر). ومما يكن من أمر، لا يجوز لنا الابتعاد عن قصد ابن خلدون العميق، وهو الكشف عن الأساس الموضوعي للمعقولية التاريخية. فإذا كان موقعه بالنسبة الى تاريخ المغرب لم يضطره الى تنظيم تصورات منفصلة عن طبيعة ترابط وتتابع الواقع التاريخية، فإنه، على العكس، وانطلاقاً من مبادئ العامة، أبدى إهتماماً قوياً بالتدليل على الطبيعة المعقولة للفعل الإنساني بصورة عامة. فالتاريخ نسيج أفعال، تكتسب بعد توضيعها رتبة في الوجود معادلة لرتبة سائر الكائنات الحادثة . وهذه الأفعال ربما كانت عاصية على التعليل المحدد من حيث مصدرها الذاتي، ولكنها كأفعال إنسانية تحمل آثار تدخل الفكر المنظم في تخطيطها وتنفيذها^(١). وفي هذا التدخل نجد أساساً لمعقولية الحوادث التاريخية، الواقعة على نظام وترتيب، كما هي ذوات الطبيعة وعوارضها. بعبارة أخرى، شبكة العلاقات القائمة بين الأهداف والوسائل، وهي العلاقات التي تشكل لحمة الصيرورة الإنسانية الفعلية، تضفي على الواقع الموضوعي للحوادث التاريخية مضموناً يستمد من الإنسان نفسه من حيث هو فاعل وتفكير معقوليته العميقة. ولكن هذه الشبكة، على أهميتها، ليست سوى جانباً من جوانب الفعل البشري. فالوجود الاجتماعي أغنى وأعقد. ومن جملة ما ينطوي عليه، مما يشكل أساساً آخر للمعقولية التاريخية، ظاهرة الاقتداء. فالاقتداء سلوك رئيسي في الحياة الاجتماعية، وهو الذي

(١) يخصص ابن خلدون لهذه المقدمة فصلاً كاملاً عنوانه: «في إن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالتفكير». المقدمة، ص ٩٧٦ - ٩٧٧.

يسعى بإجراء المقارنات واكتشاف التشابهات والتباينات في تتابع الأجيال^(١). ومع الاقتداء، نخرج من دائرة الفرد، وندخل إلى دائرة الوجود الاجتماعي الموضوعي الذي هو المعيار الأصلح للإحاطة بالحوادث التاريخية.

الواقعة التاريخية هي جوهرياً واقعة إجتماعية. ذلك هو الأساس الموضوعي الأخير، في نظر ابن خلدون، للمعقولة التاريخية. وعليه، ينبغي أن يكون اعتبار التتابع للحوادث المفردة محاولة أولى تفضي إلى اعتبار أوسع للحوادث نفسها من جهة انتهاها إلى المجتمع واشتراكها في تطور الدولة. المعقولة التاريخية تظهر بقدر ما تظهر وحدات شاملة، تستوعب الشعب الهائل في العلاقات الاجتماعية وتنتظم في إطارها الحوادث المتلاحقة^(٢). وانطلاقاً من هنا، يتعمّن على المؤرخ أن يدرس الصلات بين الحوادث المفردة وأن يجمع هذه الصلات بإرجاعها إلى وحدات مناسبة. ويعتبر ابن خلدون أن نموذج هذه الوحدات هو الواقع الشامل للدولة الذي تجمع حوله وتنتظم كل السلال السippية، النفسية والسوسيولوجية والطبيعية، ويلقى التاريخ انطلاقاً منه تفسيراً له من داخل. وقد رأى بعضهم في هذا الاعتبار حذفاً للفرد ووقوعاً في المذهب الذي يرد الإنسان إلى المجتمع. ولكن، في حقيقة الأمر، لا يتخذ ابن خلدون موقفاً مؤيداً لمذهب من هذا النوع، ولا موقفاً معارضاً للمذهب الفردي. وذلك، لأن مشكلته كانت خارجة عن إطار

(١) يستطيع المؤرخ، بحسب ابن خلدون، إذا اعتمد على أن «المحاكاة للأنسان طبيعة معروفة»، أن يمثّل على أوجه الشبه بين الأفراد والأجيال. ولكن ينبغي أن يتقطّن المؤرخ للفوارق التي تصاحب ظاهرة المحاكاة نفسها. وابن خلدون يبين أهمية هذا الواجب بواسطة أمثلة عدّة يأخذها من المؤرخين السابقين. المقدمة، ص ٢٥٤ وما بعدها.

(٢) للتعبير عن فكرة الوحدات الشاملة، يلجأ ابن خلدون إلى مصطلحات الفكر النظري التقليدي. وفي هذا المعنى، ينتقد المؤرخين التقليدين ويتحدث عن «حوادث لم تعلم أصولها وأنواع لم تغير أجنسها ولا تحقت فصوصها...» المقدمة، ص ٢١١.

هذه المذاهب ومنطق تعارضها.

لكي نفهم التاريخ، يجب البحث عما يرضي العقل، ولكن دون خيانة الواقع التاريخي. بعبارة أخرى، يجب اكتشاف ما هو عقلي في هذا الواقع الذي يبدو، بسبب الطابع الانتظامي للفعل البشري والكلمات الاجتماعية التاريخية، غير معاند جذرياً للتعقيل.

التاريخ والعقل. - ينفي ابن خلدون حديثه عن «فضل علم التاريخ» باقتراح تمييز بين التاريخ الذي يتم بالأخبار الخاصة بعصر أو جيل، والتاريخ الذي يتم بالأحوال العامة للأفاق والأجيال والأعصار. ويذهب إلى أن هذا الأخير «هو أحسن للمؤرخ تبني عليه أكثر مقاصده وتبيين به أخباره»^(١). هذا التمييز، منها كانت قيمته التقنية، ينطوي على معنى عميق. فإذا أضفناه إلى التمييز المذكور سابقاً بين الظاهر والباطن، فإنه يدل على إرادة واضحة لرفع التاريخ إلى مستوى العقل الشمولي. إن تتبع الحوادث التاريخية ليس نتيجة للمصادفة، ونسيج التاريخ ليس نسيج أعمال مجانية. ففي المعرفة التاريخية، كما في كل معرفة حقة، ينبغي الغاء العرضية، أو على الأقل حصرها.

من البديهي أن ابن خلدون لا يذهب إلى حد القول بأن العقلي والواقعي جوهر واحد. قول كهذا يدخل في حساب الفلسفة الميتافيزيقية، وقد رأينا موقف ابن خلدون منها. ولكن من الواضح أن العقل التاريخي، بحسب تعبير حديث، ليس في رأي ابن خلدون سوى نوع من تطبيق للعقل الشامل. هذا العقل هو الأساس العام للمعرفة. والعقل التاريخي إنما هو شكل له مكيف بحسب ضرورات الواقع التاريخي. وهكذا يكون من الطبيعي أن يتوصل الاستقصاء الاجتماعي التاريخي في نهاية المطاف إلى نتائج مماثلة لتلك التي تتوصل إليها العلوم

(١) المقدمة، ص ٢٥٧.

الطبيعية، أي إلى مفاهيم مطابقة، وأحكام مصاغة إذا أمكن بشكل قوانين، وفي الحد الأعلى، إلى نظريات.

في ضوء هذا كله، ندرك مدى التقدم الذي حققه فكر ابن خلدون بالنسبة إلى التصورات الأسطورية والتصورات «الذرية» عن التاريخ. ففي كتابته، نشهد نوعاً من رجوع إلى الواقع التاريخي، بعيداً عن مقوله القداسة، ومع تصميم على النهاز إلى بنية هذا الواقع الخالق لما تصوره الأسطورة والمعاند لما تقتضيه الفكرة المثالية. العقل، بالرغم من حدودية قدرته، يستطيع الانتصار على العقبات التي تواجهه في مجال التاريخ، بجمل الواقعات التاريخية تتكلم عن نفسها، وكلامها ليس مناقضاً ل الكلام العقل. ولكننا، من جهة ثانية، ندرك نوع الفشل الذي ينتظر مشروع ابن خلدون. فهل يمتلك العقل التاريخي القدرة الكافية لجمع وتفسير كل المعلومات التي ينطوي عليها التاريخ عن حياة البشر والدول؟

إن مشكلة التاريخ، كما انطربت على ابن خلدون، لم تكن تحمل كإمكانية حل سوى البحث عن المقولية القريبة على أساس التفسير السببي. وإذا صح ذلك، فإننا أصبحنا الآن نستطيع الإجابة عن السؤال الذي أثارناه عن كيفية انتراح مشكلة التاريخ في فكر ابن خلدون. إن هذه المشكلة لم تطرح في حدود مقتضيات لاهوتية، ولا في حدود مقتضيات ميتافيزيقية، بل في حدود مقتضيات المعرفة الوضعية المؤسسة على الواقع وعلى المقل معاً. ولكننا لا نقدر حق الآن أن نحدد الطابع النهائي لهذه المعرفة. هل هي معرفة علمية خاصة؟ لا يوجد فيها، أو من خلالها، إمكان لمعرفة فلسفية؟ إن فحص أفكار ابن خلدون حول ما يميز العقل التاريخي في التطبيق، أي المنهج ومستلزماته، يوفر لنا ما يلزم لاستكمال الإحاطة بشكلة التاريخ عند ابن خلدون، وبالطابع النهائي للمعرفة التاريخية كما دعا إليها ومارسها.

٢ - عناصر منهجية

يقول زعيم المذهب الوضعي في التاريخ: «ان علم التاريخ هو بلا ريب العلم الذي يتطلب أكثر من غيره أن يكون العاملون فيه على وعي جلي بالمنهج الذي يستخدمونه»^(١). هذه الفكرة تعبر تعبيراً صادقاً عن شعور ابن خلدون، وإن كان بعيداً عن أجواء المذهب الوضعي وفلسفته. إلا أن شعور ابن خلدون بمقتضيات العمل التاريخي لا يصاحبه تنظيم تام للوسائل والطرائق التي ينبغي استخدامها في البحث التاريخي. وسبب ذلك عائد إلى أن تنظيم وسائل البحث التاريخي وطرائقه يقتضي أن يبني الفكر التاريخي نفسه من خلال الجدلية الطويلة الشاقة بين حركة التموضع وحركة الموضوعية. المرحلة التي يجتازها الفكر التاريخي مع ابن خلدون هي مرحلة تركيز الموضوعية وتبرير وظيفتها، وذلك كرد على مرحلة سابقة كان الفكر التاريخي فيها منغمساً في حركة التموضع. وفي هذه المرحلة، يبدو المنهج كحيزاً لا بدّ من المرور فيه لتحقيق المشروع الأصلي. بعبارة أخرى، تبدو ضرورة المنهج عند ابن خلدون كتعبير عن مقتضى التعليل الناتج من تصوّره لموضوع التاريخ . ولذلك ليس المنهج سابقاً لفكرة ابن خلدون التاريخي ، ولا لاحقاً لها. أي أنه ليس ترتيباً بعدياً لقواعد مطبقة اكتشف خصوصها فجأة ، وليس منظومة قواعد موضوعة بصورة مسبقة. فالترابط الشديد بين المنهج والموضوع يدعونا إلى متابعة بحثنا على صعيد تقدم الأفكار وتماسكها المنطقي . بالنسبة إلى ما رأينا حول طبيعة موضوع العلم التاريخي ، ما هي الطرائق العقلية التي ينبغي استخدامها للوصول إلى الواقعات التاريخية العينية؟

(١) لانجلوا - سينيوبوس: مدخل إلى الدراسات التاريخية، ص ١٣.

في أساس هذه الطرائق، يشير ابن خلدون إلى ضرورة أولية، وهي ضرورة النقد^(١). وهذه الإشارة ليست في الواقع سوى تعبير آخر عن موقفه العام حيال كل عملية معرفة. وهو نفسه يعطي بالمارسة الدليل على أهمية النقد وكيفية ممارسته. والذين يوجه إليهم سهام نقهـة هـم أكثر العلماء اعتباراً في المجتمع. إنهم المؤرخون والمفسرون والفقهاء. فهو لا يختلف من توجيهه تهمة ضعف البصيرة إليهم، ومن مناقشة بعض أقوالهم وأخبارهم مناقشة صريحة على أساس ما تسمح بتوكيدـه الواقعـة الثابتـة. وهذا يعني أن ابن خلدون يعتبر النقد بثابة المنطلقـ العامـ لكلـ الطرائقـ التيـ منـ شأنـهاـ أنـ تجعلـ العملـ التأريخيـ قابضاًـ علىـ حقيقةـ الماضيـ. إنـ موضوعـ المعرفـةـ التـارـيخـيةـ لاـ يـنـبـطـ أـمامـ الـباحثـ كـماـ يـنـبـطـ مـوـضـعـ المـعـرـفـةـ الطـبـيـعـيـةـ. فـهـذاـ الأـخـيرـ يـدرـكـ بـقـضـلـ الـلـاحـظـةـ الـبـاشـرـةـ بـدـونـ اـسـتـدـالـلـ، أوـ مـعـ اـسـتـدـالـلـ، بـيـنـماـ يـجـتـحبـ الـأـولـ فيـ ثـانـيـاـ. المـاضـيـ وـالـوـجـودـ الـاجـتـاعـيـ. المـعـرـفـةـ التـارـيخـيةـ مـعـرـفـةـ غـيرـ مـيـاـشـرـةـ: ذـلـكـ هوـ وـضـعـهاـ الأـسـاسـيـ. وـلـمـ يـكـنـ ثـمـةـ مـاـ يـعـقـيـقـ ابنـ خـلـدونـ عـنـ الـاعـتـرـافـ بـهـذـاـ الـوـضـعـ وـاعـتـبارـهـ، بـالـرـغـمـ مـنـ تـصـورـ السـكـوـنـيـ لـلـمـعـرـفـةـ وـمـنـ الطـابـعـ الـبـاشـرـ لـلـعـلـومـاتـهـ عـنـ تـارـيخـ الـمـرـبـ. وـلـكـنـ بـسـبـبـ هـذـاـ الطـابـعـ الـبـاشـرـ وـذـاكـ التـصـورـ السـكـوـنـيـ، لـمـ يـنـصـبـ جـهـدـهـ النـقـديـ عـلـىـ بـنـيـةـ مـوـضـعـ الـمـعـرـفـةـ بـقـدرـ مـاـ اـنـصـبـ عـلـىـ الـوـسـائـلـ وـالـكـيـفـيـةـ الـمـنـاسـبـةـ لـلـتـعـبـيرـ عـنـهـ بـالـقـوـلـ. فـيـ نـقـدـ صـنـاعـةـ الـكـيـمـيـاءـ، اـعـتـمـدـ ابنـ خـلـدونـ عـلـىـ حـجـجـ

(١) فيما يلي مقتبسات تبين تماماً قيمة النقد في نظر ابن خلدون. «الحق لا يقاوم سلطانه، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه والناقل إنما هو يبني وينقل، وال بصيرة تندى الصحيح اذا تقل، والعلم يجلو لما صفحات الصواب ويصلق». «... والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون او اعتبارهم». (المقدمة، ص ٢٠٩ - ٢١٠). «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وآئمه النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعقادهم فيها على مجرد النقل غناً أو سيناً، لم يعرضوا على أصولها ولا قاسوها بأسبابها ولا سبروها بعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر وال بصيرة في الأخبار...» المقدمة، ص ٢١٩.

مستمدة من الواقع ومن العلاقة بين الواقع والمعرفة. وفي مناقشة المؤرخين، يرجع إلى الواقع. ولكن، بما أن هذا الواقع لا يحمل وحده ما من شأنه أن يبين قيمة أخبار المؤرخين، يرى ابن خلدون نفسه مضطراً إلى تفحص الأسباب النفسية والمنهجية التي هي أصل الخطأ عند المؤرخين.

ان الخطأ في العلم التاريخي ينبع في الدرجة الأولى من كيفية مقاربة المؤرخ لأحداث التاريخ. لم يكن عند المؤرخين العرب تصور محدد لما نسميه اليوم «وثيقة» أو «أصل»^(١) أهم ما في الرواية التاريخية عندهم يمكن رده إلى أخبار ينقلها الرواة من جيل إلى جيل. ولذلك غالب في تصورهم للعمل التاريخي جمع الشهادات من كل جانب ومن كل نوع. ونادرًا ما اهتم المؤرخ القديم بفحص القيمة الداخلية للأخبار الشفهية أو المكتوبة وللشهادات وللواقع المروي. وابن خلدون يعرف أن رجال الحديث قد توصلوا، لأسباب دينية وسياسية، إلى عناصر عدة في النقد التاريخي. فمن أجل قبول خبر عن النبي أو عن الصحابة، كانوا يشترطون في ناقل الخبر شرطين: العدالة والضبط. ولذلك عرف منهجهم في تحري حقيقة الماضي بمنهج التعديل والتجريح؛ أو بمنهج الأنساد. ولكن هذا المنهج لم يتطور، ولم يتحول إلى نقد عقلي كاسح^(٢). لقد كان في إمكان المؤرخين تطوير النقد الأولى الذي مارسه الحدثون. ولكنهم لأسباب عدة اكتفوا عموماً بجمع أخبار وشهادات

(١) حول علم التاريخ عند العرب، راجع: عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت، ١٩٦٠. ان كلمة آثار التي ترد تحت قلم ابن خلدون وسلفه من المؤرخين لا ترافق كلية وثائق. الأثر هو ما تتح من الشيء. أما الوثيقة فهي الأثر من حيث هو شيء، باق يدال على غيره.. الأثر مفهوم عام ومهم، بينما الوثيقة مفهوم محدد في عملية المعرفة الموضوعية.

(٢) حاول أسد رستم في كتابه (مصطلح التاريخ) أن يقارن بين طريقة الحدثين وطريقان العلم التاريخي الحديث. ولكنه لم يلتقط إلى حالة المنهج عند المؤرخين العرب في مقابلتها مع ممارسات الحدثين.

ذات قيم متفاوتة.. مما يعني أن العمل التأريخي كان ينتظر من بحوله إلى عمل عقلي نقدي موضوعي.

لم يكن ابن خلدون متساهلاً مع المؤرخين أسلافه. لقد اعترف بدون تردد بفضل المؤرخين الكبار كالطبرى وابن اسحاق والواقدى والمسعودى وغيرهم. ولكن سهام نقده اللاذع لم توفر حتى أفضلهم. فهو يقر بأن «فحول المؤرخين في الاسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها»^(١)، ولكنه يشير على سبيل المثال الى ما في مؤلفات المسعودى والواقدى «من المطعن والمغنم»^(٢)، ويطرق بشدة الى النقص الموجود في كتب المؤرخين اللاحقين من مقلدين ومتطلفين وختصرين. ففي صدد التاريخ للدول، يرى ابن خلدون أن هؤلاء المؤرخين «إذا تعرضوا لذكر الدولة، نسقوا أخبارها سقاً، محافظين على نقلها وهماً أو صدقًا، لا يتعرضون ل بدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتهما وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها»^(٣). مما يعني أن هم التفسير السببي ليس هو الموجه لعلمهم. وفي الواقع، يتبع ابن خلدون في تحليل بعض الأمثلة المختارة من كتب المؤرخين والمفسرين، وبين ضعف الروح النقدية عند ناقليها. ولكننا لا نجد ضرورة هنا للتوسيع في عرض تلك الأمثلة^(٤). لذا نكتفي بخلاصة ما يقوله ابن خلدون في هذه النقطة: «فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء وعلقت بأفكارهم ونقلها عنهم الكافة من ضعفة

(١) المقدمة، ص ٢٠٩.

(٢) المقدمة، ص ٢١٠.

(٣) المقدمة، ص ٢١٢.

(٤) يجد القارئ عرضاً مستفيضاً لهذه الأمثلة في كتاب محسن مهدي المذكور سابقاً ص ١٤٩ - ١٥٣.

النظر والغفلة عن القياس. وتقلوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا رؤية، واندرجت في محفوظاتهم حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطًا، وناظره مربكاً وعدّ من مناحي العامة».^(١)

ولا يكتفي ابن خلدون بلفت الانتباه الى مغالط المؤرخين تلميحاً أو تصريحاً، بل يحمل أسباب هذه المغالط ويفندها ويصنفها. ففي رأيه، ترجع أسباب الغلط في الأخبار التاريخية الى ثلاثة رئيسية هي: ١) التحيز المعرض، ٢) الثقة الساذجة، ٣) «الجهل بطبيائع الأحوال في العمران»^(٢). في الفتة الأولى، يضع ابن خلدون تأثير الاعتقادات والتحزبات المختلفة، أي ما يسميه «التشييعات للآراء والمذاهب»، وحب التقرب من أصحاب الرزامة والجاه، مما يسبب ضعفاً في الاستعداد النبدي تجاه الاخبار أو ميلاً الى الاستفاضة في الاخبار على غير حقيقة. وفي الفتة الثانية، يضع الثقة بالناقلين، وتوهم الصدق فيهم، والذهول عن المقاصد الحقيقية، وولوع النفس بالغرائب. فالتحيز المعرض والثقة الساذجة، سواء عند الرواية الأول أو عند الناقل الحافظ أو عند المؤرخ، أسباب يتطرق الكذب بوجبهما الى الخبر. فلا بد للمؤرخ الرصين من تجنبهما، وذلك بالاعتدال والتمحيص والشك والتروي. أما السبب الثالث، أي الجهل بطبيائع العمران ومقتضياتها، فهو في نظر ابن خلدون أهم أسباب الكذب في الخبر التاريخي. ولذلك، لا يمكن للمؤرخ الحقيقي المادف الى خبر عن التاريخ الواقع فعلًا، أن يكتفي بروايات الخبرين والشهود، سواء كانوا جديرين بالثقة أم لا. واجب المؤرخ الحقيقى أن ينفذ الى شبكة الواقع نفسه، وأن يعرف هذه الواقع في طابعها الفردى وفي طبيعتها العامة. فالمراحل التاريخية غير متماثلة في مضمونها، وان كانت تتشابه في بعض الجوانب. والحوادث

(١) المقدمة. ص ٢٥١.

(٢) المقدمة. ص ٢٦١ - ٢٦٢.

المتشابهة أو المتماثلة ليس لها الأهمية نفسها والمعنى نفسه. «للمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات والآثار»^(١). إن نسيان هذه القاعدة الأساسية يعرض المؤرخ إلى «مزلة القدم والخداع عن جادة الصدق»^(٢). فالحوادث التاريخية لا تتناسب بالضرورة مع الأهواء الخاصة ولا مع المظاهر الخادعة. ولذا ينبغي للمؤرخ الحقيقي أن يبحث عنها كما هي في نفسها.

ينتتج من هذا نوعان من النتائج. النوع الأول يتعلق بصفات المؤرخ العقلية والخلقية، والنوع الثاني يتعلق بمقتضيات المعرفة التاريخية الموضوعية. صفات النوع الأول تعبر عن الاستعداد الذي ينبغي أن يكون عليه المؤرخ عند تقبل المعلومات، ومقتضيات النوع الثاني تعبر عن الشروط التي ينبغي أن توافر في المؤرخ لكي يعالج المعلومات ويبلورها. وفي الحقيقة، لا يشدد ابن خلدون كثيراً على صفات المؤرخ العقلية والخلقية. ولكن، ليس من الصعب تصوّرها، إذ أنها تقابل التحييز المفترض والثقة الساذجة. إنها الاعتدال وعدم التحييز والتروي وضبط النفس واليقظة الدائمة والتمحيص والصبر ومحبة الحقيقة، ولو كانت مخالفة للهوى. لقد أدرك ابن خلدون بكل وضوح أن «التاريخ علم استدلالي وليس عملاً قائمًا على الملاحظة»^(٣). ولكن ما هو المستند في استدلال المؤرخ وكيف ينبغي اجراؤه؟

لما كانت فكرة «الوثيقة» كمستند أساسي للمؤرخ غير مبلورة، فمن الطبيعي ألا يقوم الاستدلال التاريخي على ما يسمى النقد الخارجي والنقد الداخلي. وكذلك، لا يمكن أن ينصبّ جهد المؤرخ على قضايا كيفية التركيب والتأليف في العمل التاريخي. هذه القضايا، ربما كانت

(١) المقدمة، ص ٢١٠.

(٢) المقدمة، ص ٢١٩.

(٣) راجع: لاخلاوا - سينيوبوس: المرجع السابق، ص ٢٧٦.

حاضرة بصورة مبهمة في ذهن ابن خلدون، ولكنه لا يبدو مهمًا بالجوانب الصورية والنظرية للجواب عليها. فالمشكلة التي تهمه مرتبطة بتراث محمدَ من العمل التأريخي، وعماولته لإصلاح هذا التراث لم تصل به إلى حد الافتراض تماماً من قبضته. لذلك، يتحول السؤال عن استدلال المؤرخ، عنده، إلى سؤال عن المعرفة التي ينبغي للمؤرخ أن يستند إليها لكي يعقل الحوادث والمعلومات. فالحادية التاريخية لا تنفصل عن الأسباب العامة التي تحدد حدوثها. مما يعني أن معرفتها تستوجب معرفة تلك الأسباب العامة. هذه هي الفكرة الرئيسية التي يرتكز عليها ابن خلدون لتبرير ضرورة علم العمران. ولكن قبل الانتقال إلى علاقة علم التاريخ بعلم العمران، لنتوقف قليلاً عند هذا النص المدهش الذي يلخص رأي ابن خلدون في شروط الحصول على المعرفة التاريخية الحقة:

« يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاء والأعصار في السير والأخلاق والمعائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثله ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها وال مختلف، والقيام على أصول الدول والممل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودعاعي كونها، وأحوال القائمين بها وآخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول. فإن وافقها وجرى على مقتضها، كان صحيحاً، وإنلا، زيفه واستفني عنه»^(١).

يتطلب هذا النص تعليقاً طويلاً. وأول ما ينبغي قوله هو أن أحداً

(١) المقدمة، ص ٢٥١ - ٢٥٢

قبل ابن خلدون لم يكتب برنامجاً من هذا النوع، ولم يتوفّر لأحد قبل ابن خلدون مثيل هذا الوعي الواسع العميق بمتضيّات المعرفة التاريخية. وفي سياق ما يهمنا الآن، أي معالم النهج التاريخي في علاقته مع تصور الواقع التاريخي، تستوقفنا في هذا النص ثلاث مجموعات من الأفكار.

المجموعة الأولى تشتمل على المعارف الضرورية لتحديد الحادث التاريخي تحديداً مضبوطاً، وهي العلم بالسياسة كممارسة فعلية للسلطة، والعلم بالدولة كمحور في الحياة الاجتماعية التاريخية، والعلم بكل الأحوال الاجتماعية، ابتداء بشروطها الطبيعية وانتهاءً بأعلاها، أي الأخلاق. لا ريب في أنه يمكن التساؤل حول سبب ضرورة هذه المعارف للمؤرخ. فالعلم التاريخي في أيامنا لا يهمل أي جانب من جوانب الحياة الاجتماعية التي يمكن أن يطأها العلم، وقد جاء هذا نتيجة للتتوسيع في آفاق الاستقصاء الاجتماعي التاريخي وللتحسن في تقنيات البحث المادية والنظرية وللمساعدة التي أدتها علوم متخصصة جداً أو أكثر شمولاً. وفي الحقيقة، ليس تصور ابن خلدون للعمل التاريخي بعيد عن تصورنا. ففي رأيه، كل حقيقة طبيعية متعلقة تصلح أن تكون موضوعاً لعلم خاص. مما يعني أن كل الظاهرات المميزة كأصناف في الحياة الاجتماعية، كالعوائد والسير والنحل والمذاهب والعلوم والحرف وما أشبه، يمكن أن تكون قطاعات خاصة في البحث التاريخي الاجتماعي. ولما كان التاريخ بتعريفه «خبراً عن الاجتماع الإنساني»، فإن جميع هذه القطاعات تدخل ضمناً في العلم التاريخي. وعليه، ينبغي للمؤرخ أن يحيط معرفة بكل ما يمكّن بصلة إلى الحادثة التي يدرسها. العلم التاريخي ليس فقط العلم بأعمال الإنسان في الماضي، وإنما هو أيضاً العلم بحياة الإنسان من حيث هو كائن اجتماعي.

أما المجموعة الثانية، فإنها تدور على النشاط العقلي الذي من شأنه أن يبلور المعارف المختلفة في سبيل تثبيت الحوادث التاريخية. على هذا الصعيد، لا يتعدد ابن خلدون في أن يتطلب أن ينطلق هذا النشاط من التركيز على المعطيات الحاضرة. إنه يعرف أن المعرفة التاريخية غير المباشرة ستظل إلى حد ما تقريبية. ولكن تطلب الانطلاق من الحاضر ليس مطروحاً عنده كضرورة مطلقة، بل كخطوة نافعة علمياً. ينطلق المؤرخ من الحاضر من أجل مزيد من السهولة في تفهم الماضي. وعلى العكس، يرجع إلى الماضي من أجل فهم أفضل للحاضر. ولو لم ينطلق هذه الحركة المزدوجة إغا هو القياس التمثيلي. إلا أن استعمال هذا القياس يجب أن يكون مقروناً بالبحث عن الأسباب والعلل. فالمؤرخ يبحث عن إمكانيات المقارنة من أجل إضاءة التفسير السببي. إن قانون التغير التاريخي ذو وجهين: إنه يهدى ويحفظ. بين الأجيال المتتابعة، يوجد تواصل وانقطاع، تقليد وتجديد، أي اختلاف وشبه. وهكذا تشمل حركة التغير كل سلاسل الحادثات التاريخية، ولكن المؤرخين لا يعيرون هذه الحركة دوماً الانتباه المناسب، لأنها تحدث بصورة تدريجية بطئية. إن حركة التغير هذه هي أساس القياس التمثيلي الذي يمكن أن نطبقه على كل المستويات وفي كل الاتجاهات. ففي الاتجاه الأفقي، يستعمل القياس التمثيلي من أجل ربط الواقع الخاصة بالوضع العام، وفي الاتجاه العامودي، يستعمل من أجل تبيين ما بقي وما فات في حياة مجتمع معين. لم يفكر الفقهاء في تطبيق القياس التمثيلي على دراسة الواقع التاريخية. ولكن ابن خلدون يعلم أن الفقهاء لا يهتمون بالواقع التاريخية في نفسها. ولذلك لم يدركوا أن القياس يمكن أن يكون وسيلة نافعة جداً في العلم التاريخي.

وأما المجموعة الثالثة، فإنها تنتج من ثارج المجموعتين السابقتين. العلم التاريخي يتطلب إصدار أحكام تميزية. مثـة واقعات مرويـة ينبغي

رفضها، وثمة واقعات ينبغي قبولها. والرفض والقبول يكونان باسم الواقع، بواسطة الاستدلال. واتمام هذه المهمة يستلزم بالطبع صفات معينة عند المؤرخ. إلا أنه يستلزم بحسب برنامج ابن خلدون تكوين العلم الاجتماعي في صعيديه: صعيد العلوم الاجتماعية المتخصصة وصعيد علم الاجتماع العام. أن عمل المؤرخ مرتبط بصورة وثيقة بهذين الصعيدين، وعلى الأخص بالثاني منها، لأنه يسمح للمؤرخ، بحسب رأي ابن خلدون، بتصنيف الواقعات المروية مباشرة إما في فئة المنتunes وإما في فئة المكبات. فإذا كانت الواقعة المنقولة مخالفة للقواعد والأصول المبينة في العلم الاجتماعي، وجب تزيفها ورفضها، وإذا كانت مكتنة، وجب التحقق من وقوعها فعلاً. ولكن هذا يستدعي ملاحظات من نوع آخر.

* * *

يبدو إذن أننا وصلنا إلى آخر المطاف في بحثنا عن العناصر المنهجية في نظرة ابن خلدون إلى علم التاريخ. لقد قادتنا ضرورة النقد، على التتابع، إلى نقد المؤرخين السابقين، ثم إلى البحث في صفات المؤرخ الحقيقي، وأخيراً إلى قضية الشروط والأسباب العامة التي تشكل الإطار لتحديد الواقعات التاريخية. وقد تبدو لنا هذه العناصر، في كثير من جوانبها، بسيطة أو ذات طابع تمييدي.. ولكن هذا لا يمنع أنها كانت تغيراً كبيراً في تراث علم التاريخ عند العرب. ومن أجل تقدير أفضل لأهميتها، لننظر بإمعان في ما ينطوي عليه وما يشكله مفهوم الخبر.

الخبر هو المضمون المنقول أو الشكل والأسلوب اللذين تم بهما عملية النقل. في المعنى الأول، نجد مرادفاً للخبر في لفظة نبأ، وفي المعنى الثاني، نجد مرادفاً في لفظة رواية. الخبر يستلزم خبراً، وخبراً عنه، وطريقة محددة في تكوينه وفي تأديته، كما أنه يستلزم إنساناً يوجه إليه.

وليس للخبر حدود مرسومة، إذ يمكن أن يكون قصيراً جداً، كما يمكن أن يكون مستفيضاً. غالباً ما يرد بصيغة الجمع. وينطوي مفهوم الخبر على مباشرة للأشياء والواقعات تفصح عنها بصورة أوضح لفظة الخبرة. ويختل مفهوم الخبر عند ابن خلدون موقعاً منها جداً، إذ أنه يشكل نوعاً من جسر بين موقفه الفلسفى وفكرة التاريخي. فالخبر هو الحيز الذى تلقى فيه الحوادث، أي أنه كلام الفكر ولغة الأشياء فى آن معاً. به تناظر حظوظ الحقيقة التاريخية. وابن خلدون يعي هذا كله تماماً. ففي التمهيد العام المخصص لفضل علم التاريخ وفي نصوص أخرى كثيرة من (المقدمة)، نجد أنه كان يحمل هاجس نوعية الخبر، نجده يتحدث عن «أخبار واهية»، وعن «أخبار مستحيلة»، وعن «أخبار موضوعة»، في مقابل «أخبار صحيحة». وذلك لأن الخبر في نفسه لا يتمتع في نظر ابن خلدون بأى استقلال عن الواقع الذي ينقله في شكل رموز أو علامات. لم يكن لدى المؤرخين السابقين تصور واضح حول وظيفة الخبر. ولذلك سهل عندهم تسويف الخبر بتأثيرات من رغباتهم وميولهم. ان عدم تدقيرهم في المعرفة والعلاقة بين الكلام والواقع ينعكس في النواصص المختلفة في أخبارهم. أما في نظر ابن خلدون، فالمسألة ليست من البساطة، ولا من السهولة، بمكان. الخبر التاريخي يتضمن أنباء عن واقعات طبيعية متعلقة. فمن الواجب أن يخضع لشروط المطابقة. والخصوص لها يعني أنه من واجبه ألا يفسح في المجال لتوهات الخيال وإسقاطات الهوى وتشوهات الميلول. ولم يستطع المؤرخون التوصل إلى هذا التصور عن الخبر، لأنهم لم يحسنوا الإفادة من النقد الفلسفى للمعرفة، ولم يحاولوا جدياً تجاوز منهج علماء الحديث. والحق أن جوهر الأخبار التي يجمعها الحدثون مختلف تماماً عن جوهر الأخبار التي ينقلها المؤرخ. فهذه الأخيرة ترجع إلى واقع خارجي، بينما الأولى لا ترجع إلا إلى صياغتها. أخبار الحدثين هي في

(١) المقدمة، ص ٢٦٥.

معظمها «تكاليف انشائية أوجب الشارع العمل بها»^(١). ومضمونها يستمد من داخلها. ولذلك يستطيع المحدث الاكتفاء بالتعديل والتجريح. إذ أن مطلوبه لا يتعدى حصول الظن بصدقها، «وسبيل صحة الظن الثقة بالرواية بالعدالة والضبط»^(٢). أما الأخبار التاريخية، فإن مضمونها مستمد من خارجها. ولذلك لا بد لها من الخصوص لمعايير المطابقة وشروطه. «وأما الأخبار عن الواقعات، فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه. إذ فائدة الانشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة»^(٣). من الممكن أن نتوسع في دراسة هذه الأفكار على الصعيد اللغوي وان نبين كيف ان فكر ابن خلدون يضاد نوعاً ما ميلاً معيناً في الفكر العربي الاسلامي خاصعاً لنطق الكلمة اكثر ما هو خاضع لنطق الشيء . ومن الممكن كذلك ان نتعمق في تحليل الأساس الاستمولوجي لهذه الأفكار، من حيث هو مكمل لما عرضناه في الفصل السابق. ولكن واجبنا هنا يقضي بأن نشدد على مستلزماتها النهائية. ما هو معنى هذا التصور المؤكد بقوة لمفهوم الخبر؟

من أجل تحديد هذا المعنى بدقة، يحسن بنا أن نميز بين نوعين في الخبر التاريخي: الخبر العفو والخبر المقبول، ويحسن أيضاً ان نميز في الأول الخبر الاسطوري والخبر التجريبي، وفي الثاني الخبر العلمي والخبر الفلسفي. ففي إطار هذه التمييزات، يتخذ سؤالنا السابق الصيغة الآتية: ما هو نوع الخبر الذي يريد ابن خلدون من خلال نقاده؟ والجواب المباشر على هذا السؤال هو انه يريد الخبر المقبول. وفي الواقع، يبدو ابن خلدون بعيداً جداً عن العصر الذي ظهر فيه علم التاريخ في أواخر القرن الهجري الأول. والحق ان مشكلات من نوع

(١) المقدمة، ص ٢٦٥.

(٢) المقدمة، ص ٢٦٥.

دينى ساعدت بسرعة في ذلك الزمان على نمو نزعة نقد الشهادات. يقول الدكتور عبد العزيز الدوري ان التاريخ اعتبر منذ البداية «علمًا» موضحاً ان العلم يقابل الرأي^(١). ويختصر تحليله لتطور «علم» التاريخ عند العرب في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الاسلام بقوله: «كانت هذه القرون الثلاثة فترة التكوين لعلم التاريخ عند العرب. فيها وضعت خطط وأساليب كتابة التاريخ. وقد شهدت الفترة التالية عناصر ثقافية اخرى مثل الجغرافية والفلسفة والفقه توفر في كتابة التاريخ. ولكن الأفكار التاريخية والأساليب التاريخية لم يطرأ عليها تبدل يجلب الانتباه»^(٢). بعبارة اخرى، كان «فن التاريخ» يتهمياً لكي يصبح نشاطاً عقلياً بالمعنى الحقيقي للكلمة. واذا كان الطبرى قد بقي ذروة لم يتجاوزها احد بصورة جذرية، فذلك لأن الوعي التاريجي، وبالتالي الوعي التدويني التاريجي، لم يستوعب داخلياً معطيات الثقافة العقلية. وفي الحقيقة، يوجد في هذه النقطة مشكلة تستحق دراسة دقيقة، وسنعود اليها في القسم الثاني من هذا البحث. وفي أي حال، ان ما نشهده عند ابن خلدون هو تحول غير عادي في الوعي التاريجي. فهو المؤرخ المفكر الأول الذي طالب بأن يتشكل النشاط التاريجي كنشاط عقلي محدد وتلمّس ما يتطلبه ذلك^(٣).

(١) الدكتور عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت، ١٩٦٠، ص. ٥٨.

(٢) عبد العزيز الدوري: المرجع السابق، ص. ٥٩.

(٣) القسم الأخير من هذا المقطع هو تحليل للافكار التي يختتم بها ابن خلدون دراسته لآخذه المؤرخين، قبل ان ينتقل الى عرض مبادئ علم العمارة (المقدمة، ص ٢٦٤ - ٢٦٥). وهذه الافكار المجموعة حول مفهوم الخير صلة ب مجالات عدة: الفقه والحديث واللغة والتاريخ والمنطق، مما يدل على كيفية اتصال فكر ابن خلدون بقطاعات الثقافة العربية الاسلامية المختلفة: وفي الواقع، يختل مفهوم الخير، مع مفهوم الانشاء، مكاناً واسعاً في كتاب «الفروق» للفقيه القرافي. وفي «كتاب اصطلاحات الفنون» للتهانوى شروح ونصوص يحسن الرجوع اليها لمعرفة اهمية مفهوم الخير ومفهوم الانشاء في الفكر العربي الاسلامي.

ولكن هذا لا يسمح لنا بأن نحيط بالسرعة نفسها على السؤال الآتي: هل الخبر الذي يريد ابن خلدون خبر علمي خالص؟ أليس ثمة مكان لمقارنة أو لرؤية فلسفية؟ هذا السؤال لا يمكن تجنبه. ولكن ليس الجواب عليه ممكناً الآن. لقد قاد ما استخلصناه من عناصر منهجية ابن خلدون إلى تأسيس علم جديد، هو «علم العمران». واذن، سنتمكن من تحديد الجواب المناسب بعد دراسة كيفية انتقاله إلى علم العمران وأثر هذا الانتقال على الكتابة التاريخية.

٣ - من علم التاريخ إلى علم العمران

حاولنا حتى الآن تبيين النهج المنطقي لتفكير ابن خلدون التاريخي. ولكن يبدو أن الطريق يقف هنا هنا. لم نكتشف الأساس الأخير للتحقيق، ولا الطابع النهائي للتّفهم التاريخي. ولا ريب في أن غياب مفاهيم حمورية كمفهوم الوثيقة أو كمفهوم الحدث المفرد الذي لا يتكرر أبداً يشكل عائقاً أمام تقدم الفكر التاريخي. لقد حاول ابن خلدون وضع بعض القواعدمنهجية في سياق تصوره عن الواقع التاريخي وعن المعرفة الصحيحة. ولكن، لما كان لا يملك وسائل مادية وتصورية متقدورة بما فيه الكفاية، فإنه كان محظياً عليه أن يصل إلى طريق مسدود مؤقتاً أو أن يواجه أفقاً مغلقاً.

هذه الطريقة في اختصار مشكلة التاريخ عند ابن خلدون هي، في

وابن خلدون كان على اطلاع جيد على الكتابات الفقهية واللغوية حول مفهوم الخبر ومنهوم الانشاء. وعبارته في التمييز بين المفهومين واضحة دقيقة. «والجملة الاستنادية تكون خبرية وهي التي لها خارج تطابقه أو لا، واثباتية وهي التي لا خارج لها كالطلب وأنواعه» (المقدمة، ص ١٢٦٣ - ١٢٦٤). ولا شك في أنه كان على علم بكيفية تعرّض الفلسفة لمفهوم الخبر في إطار تعريضهم لمشكلة القضية. وذلك من خلال كتاب «الاشارات والتبيهات» لابن سينا. راجع: غواشون: مصطلحات ابن سينا الفلسفية. ص ١٠٣، ٣٠٥ روزنثال: تاريخ علم التاريخ الاسلامي، ص ١٠، ٥٩، وما بعدها.

الحقيقة، تضييق لا يتوافق مع الاتجاه العام السائد في (المقدمة). لا شك في أن المقتضى النهجي يرافق نقد ابن خلدون للمعقولة التاريخية. ولكن هذا المقتضى لا يحتل المقام الأول والأخير في سلم التفسير الكلي. إن العناصر النهجية التي استخلصناها ليست في التحليل الأخير سوى تمهيد ودخل إلى المجال الحقيقي للمعقولة التاريخية، وهو مجال يتعدى جانب التعاقب بين الحوادث. لقد ادرك ابن خلدون واعلن أن الحوادث التاريخية إنما هي جوهرياً ظاهرات اجتماعية. فكان ذلك كافياً لنقل البحث التفسيري بالعلل والأسباب من مجال التاريخ الحض. ان أطر المعقولة التاريخية ترددنا الى اطر المعقولة السوسيولوجية التي ترجع اليها في نهاية الأمر العلاقات الحقيقة بين الحوادث التاريخية.

وفي الحقيقة، كان هذا الانتقال شيئاً متوقعاً، اذ انه كان موجوداً في مشروع ابن خلدون منذ تكوينه. لقد هدف ابن خلدون الى تفسير حياة الدولة، وعلى سبيل التوسيع، تفسير حياة المجتمع الذي تظهر فيه الدولة وتحيا وتموت. لقد اراد على وجه الخصوص تفسير حياة الدولة التاريخية التي عاش فيها، وبالتالي حياة المجتمع التاريخي الذي كان ينتمي تحت شكل تلك الدولة. هكذا تكونت ضرورة كتابة تاريخ للمغرب، مستبعة نتائج واعتبارات نقدية حول كيفية كتابة التاريخ موضوعياً. ومن هذه الزاوية، تظهر العناصر النهجية كأنها وسيط بين قطبين يتداعيان: كتابة التاريخ وتجاوز التاريخ الحض. ودور هذا الوسيط عكوسه حتى بالزوال بقدر ما يتحقق تجاوز التاريخ الحض تحت شارات التحليل الكلي. وعلى هذا، يكون معناه الحقيقي كامناً في ضرورة احلال المعايير السوسيولوجية محل المعايير التاريخية.

ماذا تصبح، في هذه الوجهة، مشكلة التاريخ؟ إنها تتجه الى ان تتطابق مع مشكلة معرفة الواقعات الاجتماعية. فالرواية الحوادثية غير

مرفوضة، ولكنها تصبح تابعة لرواية أعلى تقدم لها أساس حقيقتها. ومن هنا تنطلق الأسئلة الآتية: كيف حدث أن أفضلت اعتبارات منهجية إلى نشوء علم جديد؟ ما الذي جعل ممكناً الانتقال إلى هذا العلم الجديد؟ وما هي في نهاية المطاف وضعية مشكلة المعرفة التاريخية؟

ضرورة علم العمران - يشدد ابن خلدون في عرضه لآخطاء المؤرخين على نوع من الخطأ لا يعود لأسباب نفسية، ولا لنقص في المعلومات، بل إلى الجهل الخطير. إن ماهية هذا النوع من الخطأ التأريخي كامنة في استحالة تحقق المضمن «من طريق الوجود». ويعطي ابن خلدون أمثلة عدة، يأخذها من المسعودي والبكري^(١)، ويستخرج من تحليلها شيئاً: ضرورة نقد الأخبار، قبل المباشرة بالتحقق من مضمونها العيني، من أجل التأكد من امكان وقوع الحادثة المروية، وضرورة معرفة الأصول العامة التي تحدد ذلك الامكان. هذان الشيئان متلازمان، وابن خلدون لا يتراجع أمام النتائج التي ينطويان عليها. وفي الحقيقة، إننا نبلغ هنا بمعطفاً أساسياً في تفكير ابن خلدون. فالاستحالة التي يلاحظها بالنسبة إلى بعض الآخطاء الناتجة عن كتب أشهر المؤرخين تستنفر تفكيره أكثر من الآخطاء الناتجة عن أسباب وعوامل شخصية، وذلك بسبب ما تتطوي عليه تلك الواقعات من روابط مع طبيعة الأشياء نفسها. وأنه يعتقد إلى حد ما أن نقد الأخبار العائدة لحوادث يمكن التتحقق منها موضوعياً أسهل وانفع من نقد الأسباب النفسية للخطأ. لنقرأ نص ابن خلدون في هذه المسألة. قال: «إذا كان ذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، بالإمكان والاستحالة، ان ينظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران وتغزيل ما يلحقه من الأحوال لذاته وبعقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن ان يعرض له. وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا

(١) المقدمة، ص ٢٦٢ - ٢٦٤.

قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعية في العمران، علمنا ما نحكم بقوله مما نحكم بتزيفه. وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا. ^(١).

يتطلب هذا النص توضيحات عده. يقول طه حسين في تعليقه عليه: «في نظر ابن خلدون، يمكن ارجاع قواعد فحص الواقعات والتحقق منها، إلى قاعدة واحدة، وهي ضرورة البحث بصورة نظرية خالصة عن امكان حدوث الواقعه في نفسها، عن عدم مضادتها للقوانين الاجتماعية. وعن مدى انسجامها مع الزمان والمكان اللذين يشكلان اطار حدوثها» ^(٢). هذا القول مركز على فكرة النظر الحالص. ولكن النظر الذي يقصده ابن خلدون في نصه ليس النظر الحالص، النظر المجرد، بل الدراسة العقلية المقيدة للإجماع البشري. إن ابن خلدون حريص على عدم السلوك في مسالك النظر الحالص، والأمكان الذي يفكر فيه ليس الامكان في حد ذاته. وهو نفسه يوضح مقصوده بقوله في أحد استطراداتة اللامعة: «ليرجع الانسان الى اصوله، ولتكن مهيمناً على نفسه، وميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصرير عقله ومستقيم فطرته. فما دخل في نطاق الامكان قبله، وما خرج عنه رفضه. وليس مرادنا الامكان العقلي المطلق، فان نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الواقعات. وإنما مرادنا الامكان بحسب المادة التي للشيء. فانا اذا نظرنا اصل الشيء وجنسه وصفاته ومقدار عظمته وقوته اجرينا الحكم من نسبة ذلك على احواله، وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه» ^(٣). ومن هنا يتضح ان ابن خلدون، عندما يلتجأ الى الفاظ

(١) المقدمة، ص ٢٦٥.

(٢) انظر طه حسين المرجع السابق، ص ٣٥.

(٣) المقدمة، ص ٥٠٦.

الممكن والممتنع، او الامكان والاستحالة، لا يبغي الابتعاد لحظة واحدة عن الواقع العيني. الامكان والاستحالة تحت قلمه ليسا معتبرين كمقولتين مستقلتين في ذاتها، خاضعتين لقوانين الاستنباط والتواافق، وانما هما معتبران كمقولتين مناسبتين تساعدان في عملية فرز الحوادث الروية وتحديد الواقعات الفردية. هذه الواقعات تحدث حتى في شروط جغرافية واجتماعية تاريخية معينة. فوجودها الفعلي مرتبط طبعاً بتفاعل هذه الشروط وبالحقل الذي تشكله. فمقدمة الممكن ليست تعطينا سوى جهة في الوجود. وابن خلدون يحددنا بأنها «الامكان بحسب المادة التي للشيء». والمادة هنا ليست مقصودة كمفهوم مقابل للروح. بل هي مقصودة بمعنى الطبيعة أو بمعنى مجموعة الخصائص التكوينية التي يتعدد بها الشيء، كأصله وجنسه وصفاته وقوته، بحسب اشارة ابن خلدون نفسه. فالامكان بحسب المادة التي للشيء هو بعبارة أخرى مجموعة الأحوال التي تلحق ذلك الشيء لذاته كشيء محدد ومتميز، وهو أساس الحكم على الأحوال التي تصدر عن ذلك الشيء كشيء ذي تاريخ. فهو معيار ضروري لتمييز الكاذب من الأخبار التاريخية، ولكنه غير كافٍ. الممكن التتحقق، سواء كان متحققاً بالطبع أو بالعرض، لا يمكن التثبت من حدوثه فعلاً الا بواسطة نقد مباشر للمعطيات الروية. وفي الواقع، يعترف ابن خلدون بان منع التعديل والتجزير ضروري لإكمال عملية نقد الأخبار التاريخية. ولا يرى، لما ذكرناه من الأسباب، الضعف أو النقص الكامن في هذا النهج. وفي أي حال، يرى ابن خلدون بوضوح ان العلاقات القائمة بين الواقعات المفردة والشروط العامة تشكل موضوعاً خاصاً وتستحق معالجة خاصة.

على أساس هذا التفسير، لا تبدو القاعدة التي قررها ابن خلدون ذات طابع نظري خالص، وانما تبدو ذات معنى تفسيري واقعي. ما يريدته ابن خلدون هو الحصول على معرفة تاريخية تسم

بالطابع البرهانى الذى تتسم به العلوم المضبوطة الصارمة ، فالنسبة بين علم التاريخ من حيث هو علم يواقعات انسانية فردية والعلم الذى يقدم قوانين الواقعات الملاحظة تعكس النسبة بين الواقعات نفسها ومبادئها . وهذا يعني ان على علم التاريخ ان يرجع الى علم اعلى يعطيه المبادئ التوجيهية الازمة له . وقد كان امام ابن خلدون نماذج على النسبة المذكورة ، وذلك فيما كان يسمى علم الأصول ، اي اصول الدين وأصول الفقه وأصول النحو . إلا أن طبيعة النسبة بين علم التاريخ وعلم العمران تختلف نوعاً ما عن طبيعة النسبة ، مثلاً ، بين علم اصول الفقه وعلم الفقه . فالمبادئ الاجتماعية للواقعات التاريخية ، ينبغي للفكر ان يستخرجها من الواقع التاريخي نفسه . وبعد استخراجها وتنظيمها ، يمكن شبهاها بأصول الفقيه او اللغوي . إلا ان تكوينها لا يمكن ان يكون تماماً ، ولا يمكن ان يستقل عن الملabbات العينية للواقعات التاريخية . الواقع الذي يدرسه الفقيه أو اللغوي معطى بشكل شبه تام . أما الواقع الذي يدرسه المؤرخ ، فإنه من جهة تام ، ومن جهة أخرى غير تام . ولذا لا أمل للمؤرخ في تقصي الأصول والقواعد العامة الا بقدر ما يتوفّر في الواقع التاريخي شكل تام ثابت . وفي الواقع ، كان ابن خلدون ينظر إلى واقع تاريخي ثابت السمات الرئيسية . ولذلك شعر بامكانية متاحة امامه لتكوين علم يتناول المبادئ العامة للواقعات التاريخية . هذا العلم ، الذي يكون اصلاً تابعاً للواقعات التاريخية ويصبح بعد تكوينه سابقاً عليها ، هو ما يتأسس عليه القياس التمثيلي والبحث عن العلل والأسباب .

وهكذا نرى ، مرة اخرى ، كيف تتحول في فكر ابن خلدون المقولات المجردة الى اطر للتفسير والتعليق العيني ، وكيف يتم التلاقي بين الحادثات الخاصة وشروطها أو أسبابها العامة . إن علم العمران ضروري لفحص الأخبار التاريخية وغربلتها ولتعليق الواقعات التاريخية

تعليلًا مرضيًّا. فكيف تحرك فكر ابن خلدون لوضع هذا العلم؟

موضوع علم العمران:- يحدد ابن خلدون مجال العلم الجديد الذي يؤسسه. فيقول: «وكان هذا علم مستقل بنفسه. فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتاع الانساني، ذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من المعارض والاحوال لذاته واحدة بعد اخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أو عقليًّا»^(١). ما هي تلك المعارض والاحوال؟ في التحديد الذي عرضناه لموضوع علم التاريخ، نجد جواباً عن هذا السؤال. فالاحوال والمعارض الذاتية التي نجدها في العمران هي التوحش والتأنس والعصبيات، والتغلبات وما ينشأ عنها من ملك ودول، وأعمال المعاش والكسب، والعلوم والصناعي. في الواقع، يترك ابن خلدون تحديد مسائل علم العمران مفتوحاً، إذ أنه يرى أن دراسة الواقعات الاجتماعية لا يمكن ان تكون كاملة نهائياً. ان قضية المعرفة السosiولوجية تتحل اولاً بتحديد مجال الدراسة وبتعيين الاتجاهات التي يمكن الانخراط فيها. يتحدث ابن خلدون عن «مسائل»، ويبين بين مسائل اساسية ومسائل فرعية، ويصرف جهوده في (المقدمة) لمعالجة المسائل الأساسية، معتبراً ان من سيأتي بعده من الباحثين سيكمل الدراسة ويفوض على المسائل الفرعية والمسائل التي لم يعالجها هو نفسه. «ليس على مستنبط الفن أحصاء مسائله. وإنما عليه تعين موضع العلم وتتوسيع فصوله وما يتكلم فيه. والتأخر عن يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل»^(٢) المهم في المرحلة الأولى هو أذن الوعي بأن علم العمران علم مستقل، قائم بنفسه، وبأنه يعالج موضوعاً خاصاً به، دون سائر العلوم، وبأن هذا الموضوع غني بالمسائل الحقيقة-المميزة بعضها عن بعض.

(١) المقدمة، ص ٢٦٥. العلم الوضعي في عبارة ابن خلدون هو العلم الشرعي او النقي:

(٢) المقدمة، ص ١٣٥٥.

وفي سبيل تبيان استقلالية وأصالحة العلم الجديد الذي هو شديد الافتخار بتأسيسه، يلجأ ابن خلدون الى مقارنة مع علوم عدة منتشرة انتشاراً واسعاً في عصره، وهي تشتمل على عناصر ليست ببعيدة عما يسمى ظاهرات اجتماعية او تتعلق بقضايا اجتماعية. وهذه العلوم هي علم الخطابة وعلم السياسة وعلم الفقه وعلم اصول الفقه. ان موضوع علم الخطابة، «اما هو الاقوال المقنعة النافعة في استالة الجمhour الى رأي او صدھم عنه»^(١). انه احد العلوم المنطقية، وفائدة محصورة في التأثير على هذه الفئة او تلك من الناس. مادة علم الخطابة هي «الأقوال المقنعة»، والاقناع لا يتطلب بالضرورة دراسة الواقعات الاجتماعية دراسة موضوعية تسمح باستنتاج نتائج عملية اكيدة. وكذلك يوجد في علوم الشرعية مسائل تتعلق مثلاً باثبات اللغات وضرورتها للتعبير عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتاع ، أو عبصار الظلم والقتل والزنا على الاجتماع الانساني. ولكن هذه المسائل، بحسب ابن خلدون، تدرج في سياق بحث معياري او انتفاعي يتناول المحافظة على العمران، وهي «تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم»^(٢). فاذا كان ثمة تقاطع بين هذه المسائل ومسائل علم العمران، فذلك لا يعني ان الأصول والقواعد هي نفسها. وفي باب السياسة، يذكر ابن خلدون مراجع عدة. فالسياسة، من حيث هي جزء من الفلسفة العملية، «هي تدبیر المنزل او المدينة بما يجب بمقتضى الاخلاق والحكمة ليحمل الجمhour على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاوئه»^(٣). وجهة نظرها وغايتها، اذن، مختلفة عن وجهة نظر وغاية علم العمران الذي ينظر في

(١) المقدمة، ص ٢٦٦ . في تعريف اجزاء النطق الاسطوطالي، يقول ابن خلدون عن كتاب الخطابة: « وهو القیاس المفید ترغیب الجمhour وحلمهم على المراد منهم وما يجب ان يستعمل في ذلك من المقالات ». المقدمة، ص ٥١٠ .

(٢) المقدمة، ص ٢٦٧ .

(٣) المقدمة، ص ٢٦٦ .

الواقعات الاجتماعية بمقتضى الموضوعية. ومن حيث هي تأثير في العمل السياسي وفي سلوك الملوك، كانت دوماً عطاء انتباه المفكرين والحكماء العاملين. ولكن ما نجده تحت قلم الطرطوشي او ابن المفعع او في الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة ليس على ما يرام من المثانة والدقة. انه إما «غير مستوفٍ ولا معطى حقه من البراهين ومحظوظ بغيره»، اما موضوع «على منحى الخطابة في اسلوب الترسل وبلاعنة الكلام»، واما «هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ»^(۱). مما يعني ان الكتابة السياسية التي لا ترتكز على البحث الوضعي، في واقع الحكم والدول لا يمكن ان تكون برهانية، محققة وقائمة على اسس متينة. علم العمران وحده قادر على الكشف عن طبيعة الحكم السياسي وعلى الارشاد في مجال العمل السياسي.

يتضح من هذه الملاحظات ان علم العمران «غزير الفائدة» لأنه علم وضعي. ولكن يحسن بنا الا نتسرع، وان نقرر بدقة حدود هذه الفائدة. لا يحول ابن خلدون المسائل المتعلقة بالأخلاق أو بالحقوق الى مسائل سوسيولوجية مجتة. فالغرض من علم العمران في رأيه مزدوج. انه اولاً توفير معايير متينة من اجل تصحيح او تفنيد الأخبار التاريخية، وثانياً توفير معرفة بطبيعة الواقعات الاجتماعية التي تشكل نسيج التاريخ. ومن اجل الوصول الى هذا الغرض المزدوج، ينبغي لعلم العمران ان يتكون على شاكلة العلوم العقلية، ولكنه، كسائر العلوم التي موضوعها «حقيقة طبيعية متعلقة»، لا يمكنه ان يتوصل الى معرفة طبيعية العمران في ذاتها. ان ما يقبض عليه علم العمران اما هو

(۱) المقدمة، ص ۲۶۸ - ۲۶۹. الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة هو الكتاب المعروف تحت عنوان «سر الاسرار». وقد شرح الدكتور عبد الرحمن بدوي، مع تعليقات طوبولة وغنية، في كتابه «الاصول اليونانية...»، القاهرة، ۱۹۵۴. وقد ذكر ابن خلدون الكتاب المنسوب لأرسطو في غير موضع من (المقدمة). راجع ص ۳۸۲، ۶۳۴ - ۶۳۵.

«العارض الذاتي»، ايـ الظاهرات التي تنتج حتى من مجرد الوجود الاجتماعي لـ انسانـ فاذا كانت هذه الظاهرات ناتجة من الطبيعة الانسانية، فانها ليست كل الطبيعة الانسانية، في ماهيتها وامكاناتهاـ لا يقول ابن خلدون بعدهـ انعدام القياس المشترك بين الطبيعة الانسانية والأحداث الانسانيةـ ولكن طريقته في تصور التمظهرات الاجتماعية للطبيعة الانسانية الى الأحداث الانسانيةـ ان علم العمران مقتصر على ما هو قابل للملاحظة والتحقيقـ فهو غير مؤهل لحل مشكلات متفرعة من قضية الواجبـ سواء كان اخلاقياً او سياسياًـ ان فائدة علم العمران فائدة نسبيةـ ومنزلتها تأتي تحت منزلة اخرى اعلى منهاـ ما هي؟ لا يقول ابن خلدون لنا صراحة رأيه في هذه المسألةـ اذ ان همه الاول لم يكن دراسة بنيـة العمل الانسانيـ وإنما كان تأسيـس ومتـن وجهـ النظر السوسيولوجـيةـ ان علم العمران هو علم اـنظـاهرـات الاجتماعيةـ فقطـ ولا يمكنـه تجاوزـ هذا المستوى دونـ ان يـنـفي نفسه كـعلمـ بـعبـارة اـخـرىـ يـعـتـرـفـ ابنـ خـلـدونـ بـانـ عـلمـ العـمرـانـ قادرـ عـلـىـ القـاءـ الضـوءـ عـلـىـ وـسـائـلـ الـعـملـ،ـ وـلـكـنـهـ لاـ يـدـركـ النـزـاعـ الـذـيـ يـكـنـ انـ يـنـتـجـ عـلـىـ صـعـيدـ الـعـملـ اـذـ دـفـعـنـاـ إـلـىـ الـحـدـ الـأـخـيرـ النـتـائـجـ الـمـرـتـبـةـ عـلـىـ مـعـرـفـةـ سـوـسـيـولـوـجـيـةـ مـؤـسـسـةـ عـلـىـ مـبـادـئـ الـابـسـمـولـوـجـيـةـ.

ان تعليـلـ الواقعـاتـ الـاجـتـاعـيـةـ يـفترـضـ منـطـقـيـاـ القـولـ بالـسـبـبـيـةـ السـوـسـيـولـوـجـيـةــ فـهـلـ تـنـطـوـيـ (ـالـقـدـمـةـ)ـ عـلـىـ القـولـ بالـسـبـبـيـةـ السـوـسـيـولـوـجـيـةـ؟ـ اـذـ كـانـ التـصـورـ المـطـلـوبـ منـ نوعـ التـصـورـ الـذـيـ عـرضـهـ اـمـيلـ دـوـرـكـهـاـيـمـ فـيـ كـتـابـهـ عـنـ (ـقـوـاـعـدـ الـمـنـهـجـ السـوـسـيـولـوـجـيـ)،ـ فـانـ جـوابـنـاـ هـوـ بـالـنـفـيــ وـلـكـنـتـاـ لـاحـظـنـاـ،ـ اـكـثـرـ مـنـ مـرـةـ،ـ انـ فـكـرـ ابنـ خـلـدونـ الـمـبـدـعـ لاـ يـعـتـنـيـ بـتـفـاصـيلـ التـرـتـيبـ الصـورـيـ لـمـبـادـئـ وـافـكارـهــ وـلـذـاـ،ـ لـاـ نـتـرـدـدـ فـيـ الـذـهـابـ إـلـىـ انـ (ـالـقـدـمـةـ)ـ مـبـنـيـةـ بـذـونـ اـدـنـىـ شـكـ عـلـىـ اـسـاسـ السـبـبـيـةـ السـوـسـيـولـوـجـيـةــ وـابـنـ خـلـدونـ مـثـنـيـهـ دـوـمـاـ لـتـعـقـدـ وـتـشـابـكـ

جوانب هذه السببية وعناصرها، ومتتبه كذلك للملابسات الظرفية التي تحيط بالواقعات التي يدرسها. وستتحقق من ذلك في الفصل القادم.

الانتقال الى علم العمران - منها يكن الرأي في الأسباب التي يقدمها ابن خلدون لتبصير تأسيس علم العمران، فان النقاد الى سر (المقدمة) يظل شيئاً عسيراً جداً. لقد حاول بعض الباحثين الكشف عن العوامل الخامسة التي اسهمت في تكوين هذا المؤلف الفريد، وتوصلاوا الى لائحة طويلة يمكن اختصارها في اربعة عوامل جوهرية: تأثير الوضع العائلي، نشأة وتجربة غيتان جداً، حادثات اجتماعية مؤثرة بشكل قوي، انحطاط اجتماعي وأزمة عامة على مستوى الحضارة العربية الاسلامية^(١). لقد أثرت هذه العوامل، ولا شك، في عملية ابداع (المقدمة). ولذا اعطيتها مكاناً واسعاً في مدخل هذا البحث. ولكن، في اطار هذا القسم التحليلي، ينبغي لنا البحث عن عوامل داخلية قائمة في صلب حركة الفكر الخلاق. ليست عملية الخلق وتاريخها هي موضوع تساؤلنا هنا، بل الناتج منها، الحافظة بآثار من مصدره والملقت منه في آن واحد. وعلى هذا الصعيد، أي صعيد التكوين التصوري والمنطقى، يمكننا تقديم ثلاثة عناصر جواید.

يمكننا اولاً، وكما فعلنا بالنسبة الى شرح تصور ابن خلدون لعلم التاريخ، الرجوع الى الوظيفة التوليدية لما سميته المبدأ الاستمولوجي الأساسي في فكر ابن خلدون. كل حقيقة متعلقة طبيعية يصح ان تكون موضوعاً لعلم خاص. موضوع الفيزياء هو الطبيعة المادية، وموضوع التاريخ هو الماضي البشري، وموضوع علم العمران هو الاجتماع الانساني. وانطلاقاً من هنا، يمكن تكوين عدد كبير من العلوم الفرعية في الإطار العام لعلم العمران: علم الجماعات البشرية، علم العادات والسير، علم الدولة، الخ.. ولكن ابن خلدون، اذ يفكر في

(١) انظر: علي الوردي: منطق ابن خلدون، ص ١٠٩ - ١٦١.

امكان ذلك، لا يذهب الى حدّ تصور تفجر وحدة علم العمran. فهو يعتبر ان موضوع علم الاجتماع العام يحتفظ بأولوية ثابتة بالنسبة الى موضوعات العلوم الاجتماعية الفرعية. وهذا يعني أن تفكيره لا يندرج صعيد الكل الاجتماعي. ولكن ما السبيل الى تعلم هذا الكل تعقله واضحاً ودقيقاً؟ أليس من الضروري ان يلجم الفكر الى تفكيرك عناصر الكل وتحليلها حتى يتمكن بعد ذلك من اعادة تركيب هذا الكل وتعلمه؟ ان قراءة (المقدمة) بدقة لا ترك شكاً حول وجود هذه العلاقة المزدوجة بين الكل والاجزاء. ولكن كيف تحرك فكر ابن خلدون منطقياً للسيطرة على هذه العلاقة؟ ان تحرك فكر ابن خلدون لا يتبع خطأ ينطلق من علم اجتماعي فرعي نحو علم الاجتماع العام، بل يتبع خطأ معاكساً. انه يطرح نفسه من البداية على صعيد المجتمع الشامل. فما هي الاداة المنطقية التي استعملها لتحقيق هذه القفزة؟.

في شرحنا لموضوع علم التاريخ عند ابن خلدون، لا حظنا انه يتوجه نحو الجانب الاجتماعي للحوادث التاريخية اكثر مما يتوجه نحو طابعها الفريد. ففي البحث عن روابط الحوادث التاريخية، يفتش عن الأسباب والعلل العامة العميقه التي ينسحب تأثيرها على كل الواقع الاجتماعي. والتعليق العيني الذي يتطلبه هو من صنف التعليل الذي يتطلبه الفلاسفة، لكن دون ان يتعد التجريد عن الواقع الحسي لصالح الكليات والمقولات العليا للوجود. بعبارة اخرى، يرى ابن خلدون ان تعليل الواقعات العينية لا يتطلب كليات مجردة، بل كليات عينية يكون سندها الموضوعي في متناول النظرة المباشرة التي يلقاها الفكر العلمي على الاشياء. ان التأثير العميق الذي كان للنظر الفلسفى على فكر ابن خلدون ينبع في هذه النقطة الأساسية عن وجہ ايجابي. فالفضل في قدرة ابن خلدون على السيطرة على التفاصيل وعلى التحرك بسهولة في عالم التصورات العامة يعود لثقافته الفلسفية. وهذه الثقافة هي ما يحمله على الاهتمام دوماً بالشروط العامة، والأسس، والخصائص

الجوهرية في الكائنات. وبفضلها توصل الى استعمال جديد تماماً لقوله الامكان. اذ ما هو معنى رفضه لما يسميه «الامكان العقلي المطلق»، ان لم يكن اكملأ لنقد العقل النظري وتصميماً على استخراج النتائج المنهجية الكفيلة باشادة علم العمران على قواعد عامة متينة؟ يضع ابن خلدون الكلي العيني محل الكلي المجرد، ويؤكد ان لا وجود في الحياة الاجتماعية لضرورة عقلية مطلقة، اذ ان الضرورة هي ما تثبته الملاحظة من ثبات في الظاهرات المعينة المدرستة. فالمملوك على سبيل المثال ظاهرة اجتماعية سياسية لها جميع خصائص الكلي العيني ومن هذه الجهة، يبدو الملك ضرورياً. والى جانب الملك، يوجد عدد لا يُحصى من الظاهرات الجزئية الثانوية. ولكن هذه الظاهرات عرضية بالنسبة الى الملك. بعبارة اخرى، التاريخ نسيج متألف من ظاهرات ثانوية عارضة ومن ظاهرات كليلة ثابتة. ما يعني ان ابن خلدون لا يصرف النظر كلياً عن تصورات الفكر النظري العالى، واما يستوعبها من وجها الدراسة العينية للأشياء. وهكذا يتوصل الى تخلص الظاهرات الاجتماعية الثابتة من الكثرة اللامتناهية للحوادث التاريخية، ويربطها بالكلي العيني الطبيعي الذي يكتنفها جيئاً، اي المجتمع الانساني. في فكر ابن خلدون، يشكل الكل الاجتماعي تصوراً مكافئاً وبديلاً للكل الكوني في الفكر الفلسفى التقليدي.

العنصر الثالث الممكن تقديمها في هذا التحليل التصوري هو التطابق بين موضوع مشروع ابن خلدون التاريخي وموضوع العلم الجديد الذي يؤسسه. وفي الواقع، يعرف ابن خلدون ان تاريخ المغرب هو، في قسم كبير منه، امتداد لتاريخ المشرق، ويدرك ان أوجه الشبه العميقه بين مراحل التاريخ العربي الاسلامي ومناطقه تحمل في طياتها دعوة الى التأمل في أصولها، وبالتالي الى تبني وجهة نظر سوسيولوجية عامة. وما يساعد على تبني هذه الوجهة، بالإضافة الى ذلك، طبيعة العلاقات الاجتماعية وبنية المجتمع الذي يتأمل ابن خلدون فيه. وفي

الواقع، يتبدى طلاعتبار للكل الاجتماعي بسمولة في حياة الحاضرة الاسلامية التي توحدها بقوة مبادئ الشريعة وتاريخ الاسلام. ولا يمكن لوعي تاريخي، مهترز حتى الأعماق، ألا يشعر في مثل هذه الحاضرة بأولوية الكل الاجتماعي. ففي القرن التاسع، أي الثالث للهجرة، كان التاريخ يتمحور في الوعي العام وفي وعي المؤرخين حول تاريخ الأمة. وفي وضع ابن خلدون، كان المضمون الذي يكن ان يعانقه الوعي التاريخي أشد بروزاً في مجرب الزمان. وهذا يعني ان تبني وجهة نظر منطلقة من الكل الاجتماعي كان شيئاً لا يقدر الوعي التاريخي التفسيري ان يفر منه. كل شيء حصل لأن التاريخ العربي الاسلامي كان ينتظر ظهور الوعي الذي يفسر بنيته ومعناه.

علم التاريخ وعلم العمran. - من اجل اكمال هذه الملاحظات، ينبغي لنا توضيح العلاقات بين علم التاريخ وعلم العمran في فكر ابن خلدون. هذه العلاقات بعيدة عن ان تكون علاقات بسيطة. بالرغم من ضيق الزاوية التي يحصرها ابن خلدون فيها. والحق ان عدم اتساعها نظرياً على مستوى البشرية جماء يوفر فوائد عده. إلا ان التداخل الوثيق بين وظائفها يشكل سبباً لسوء فهم كثير. وفي سبيل وضع الأمور في نصابها، نُميّز بين علاقات في الموضوع وعلاقات في المعرفة.

في فكر ابن خلدون، يتلاقى تعريف علم العمran وتعريف علم التاريخ، لكن دون ان يكون هذا التلاقي تطابقاً تاماً. ان مهمة علم التاريخ تشتمل دوماً على الاهتمام بالحوادث المفردة، من حيث هي موجودة في سياق تتابع محدد. إلا أنه ينبغي أن تتسع هذه المهمة حتى تستوعب جميع الحادثيات التاريخية. ومهمة علم العمran تقوم على الاهتمام بالشروط العامة للحوادث التاريخية، والظاهرات الاجتماعية الشاملة. إلا انه ينبغي للعالم الاجتماعي ان يرجع دوماً الى الحادثات الخاصة والظاهرات الجزئية. ان علم العمran وعلم التاريخ علان

يتكاملان، وينبغي التعويل عليهما معاً لتفسير الصيرورة الاجتماعية تفسيراً صحيحاً. وبلفتنا الحديثة نقول إنها يتناولان الصيرورة الاجتماعية في وجهيهما: التابعي والتزامني. وهذا التكامل يفسر كيف ان فكر ابن خلدون السوسيولوجي جاء في الوقت نفسه فكراً شاملأً وخاصاً بمنطقة من العالم. انه خاص بمنطقة، لأنه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع التاريخي للعالم العربي الاسلامي في العصور. الوسطى. وهو شامل، لأنه يحاول ان يستخلص بنيات اجتماعية عامة. وهاتان الميزتان تشكلان قيمته وقوته واهميته الراهنة، وها السبب لعدم حساسيته تجاه التوتر الذي يمكن ان ينشأ بين علم تاريخي يهتم فقط بالمجتمعات المسماة تاريخية وعلم اجتماعي يهتم بهذه المجتمعات وبتلك المسماة بدائية. ان علم العمران، بحسب رأي ابن خلدون، لا يتجاوز علم التاريخ الا بقدر ما يلقي عوامل لا تاريخية بمعنى ما، كالعوامل الجغرافية. أما العوامل الأخرى الثابتة التي يلقاها، فمن الواجب أن يتبعها بالنسبة الى الكل التاريخي الذي تم ملاحظتها فيه. ولكن، بالرغم من التكامل والتعاون بينهما، يبقى هناك فرق بينهما في الشكل والغاية.

لا نجد في (المقدمة)، كما قلنا، أي عرض متصل لمنهج المعرفة السوسيولوجية^(١). إلا اننا نستطيع ان نستنتج ان الفارق الجوهرى الذي يفصلها عن المعرفة التاريخية اما هو امكان تعميم نتائجها، بناءً على نوع السبيبة التي تستلزمها وعلى طبيعة الوجود الاجتماعي. ان علم العمران يهدف الى اكتشاف خصائص وقوانين ضرورية. ومن هذه الجهة، يطبع الى القدرة على التنبؤ أو التوقع. اما فيما عدا ذلك، فإنه يخضع للقواعد نفسها التي يخضع لها علم التاريخ، اي الملاحظة

(١) لقد ادرك ذلك لاوكوست حيث قال ان منهج ابن خلدون ليس «موضوعاً لعرض يتناول مبادئه» واغا «هو تجربة وغير واضح في صياغته» ولكنه، اذ اضاف انه «يتعارض تماماً مع تصورات ابن خلدون الدينية والفلسفية»، دل على انه يعرف (المقدمة) معرفة أقل ما يقال فيها انها سطحية. راجع: مؤلف ابن خلدون العظيم، ص. ١٩.

والاستقراء والتحقق. ان فائدة علم التاريخ قائمة على كونه يحفظ الماضي ويعطي امثلة على السلوك الانساني مستمدۃ من التجربة الثابتة. اما فائدة علم العمران، فهي قائمة على ما يوفره من تفسيرات ترضي العقل وعلى كونه يتبع الفرصة لتصحيح الاخبار التاريخية. بالنسبة الى الانسان المعاصر، الفائدة من علم العمران هي اتاحة الفرصة لتحسين صنع التاريخ نفسه. ولكن من الواضح ان فكرة بهذه لم تخطر على بال ابن خلدون. فاللامح بين المعرفة التاريخية والمعرفة السوسيولوجية يشكل المقولية الاجتماعية التاريخية الكاملة. وخارجاً عن ذلك، لا نجد امامنا سوى آراء اعتباطية.

لقد آمن ابن خلدون بصحة هذه النتائج، وبنى عليها آماله كعالم رائد. ولكن ينبغي ان نشير الى ان ايمانه هذا لم يرتبط بأي عنصر من عناصر فكرة التقدم. فقداً كانت مشكلة تحسّن الطبيعة الانسانية عبر التاريخ غير واردة في عداد المشكلات التي فكر فيها. والسبب لهذا الغياب ليس في تصوراته الأساسية بقدر ما هو في النظرة الميتافيزيقية الى الانسان كما جرى تصورها وتطبيقاتها في الثقافة العربية والاسلامية. لم يكن في وسع فكر ابن خلدون التاريخي والسوسيولوجي ، من حيث هو فكر لعالم محدد، الا ان يقدم اولاً صورة فكرية عن هذا العالم في نفسه ولنفسه. ووقوعه تحت وطأة هذا العالم بصورةه الضخمة الساحقة. يفسر نزعته العميقه الى الموضوعية والنقد والتحقق والتعليق العقلي. ولكنه، من حيث هو فكر منعكس للتاريخ محدد، كان من الواجب عليه أن يعقل هذا التاريخ ليرجمه الى مصدره الأصلي، اي الى الانسان ككائن مفكر و موجود، ولذلك هذه الفكرة، اي فكرة الرجوع الى الانسان، قد أنتهت عفوياً، لو لم يجذب من مشكلته العامة قضية العمل. ولكننا نعلم ان هذا الحدف نفسه قد أملته طبيعة الصيورة الاجتماعية التي تحددت مشكلته بالنسبة اليها. ان فكر ابن

خلدون الخلاق اكتفى بتمثل النسخ الذي غذاه وبحويله الى صعيد المعرفة الحالمة. وهذه الفكرة تفتح امامنا آفاقاً جدلية ستعود اليها في القسم الثاني من هذا الكتاب. ولكن، قبل الوصول الى ذلك، ينبغي لنا تحليل المضمون الذي انطوى عليه فكر ابن خلدون، بدءاً بتحديد المستوى النظري الذي ينضوي عليه، اي تحديد وضع مقتضاه الأساسي الذي هو الموضوعية.

٤ - علم أم فلسفة؟

عندما حاولنا تحديد مشكلة التاريخ، أهملنا عبارة هي في غاية الأهمية لبحثنا، وتأتي بعد التمييز المقترن بين ظاهر التاريخ وباطنه.. وهذه العبارة تربط علم التاريخ بالحكمة: « فهو لذلك اصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق»^(١). لقد اهملنا هذه العبارة التي تتضمن رأي ابن خلدون في الموقع الحقيقي لعلم التاريخ حتى نُبَين بأفضل ما يمكن مقومات مشكلته وحدودها بالنسبة الى تجربته السياسية واصوله الفلسفية. وهكذا واصلنا تحليل نقده للمؤرخين السابقين وافكاره عن المنهج والمعرفة في التاريخ. وحاولنا في نهاية بحثنا ان نبين العملية المنطقية التي ادت الى ولادة علم العمران وكيفية ارتباط هذا العلم بعلم التاريخ. واذ كنا نقوم بذلك التحليل، تركنا بدون معالجة عدداً من الاسئلة. وقد حان الآن الوقت المناسب لمعالجه هذه الاسئلة وللبحث عن حلّ صالح لها. وهذا الحل يقرر نوعية تفسير فكر ابن خلدون في مجمله. ولذلك بدأنا بجمع كل العناصر الضرورية والمفيدة.

(١) المقدمة، ص ٢٠٩. ترد لفظة «حكمة» اربع مرات في التمهيد (ص ٢١٤ - ٢١٥) من الجدير بالذكر أن هذا التمهيد كتب بعد سائر «المقدمة» بسنوات مع مرور الزمن، كان ابن خلدون يتأمل في قيمة تأليفه، واراد في هذا التمهيد ان يكشف عن نوعية تلك القيمة. ولذلك لم يكن من المناسب التعرض لمسألة العلاقات بين مشكلة التاريخ والفلسفة قبل المرحلة الحاضرة من بحثنا.

فالمسألة في نهاية المطاف هي مسألة معنى فكرة ابن خلدون القائلة بأن علم التاريخ يشكل جزءاً لا يتجزأ من علوم الحكم. فهل تشمل «المقدمة» على كيفية جديدة لتصور الفلسفة؟ بعبارة ادق، هل يوجد في «المقدمة» فلسفة للتاريخ، مبنية على نقد الفلسفة النظرية التقليدية؟

يمكن لطرح هذا السؤال الأخير ان يثير التعجب. أنسنا نرى أحسن المؤلفين يتحدثون بدون تردد عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية او عن فلسفة التاريخية^(١)؟ لا ريب في ذلك. ولكن، ثمة ملاحظات عديدة يمكن ابداًها على الطريقة التي يتم بها تقرير فكر ابن خلدون من الفلسفة الاجتماعية او من فلسفة التاريخ. ولنقل اولاً إنه من الصعب جداً وضع تحديد دقيق لما تعنيه عبارة «فلسفة اجتماعية» او عبارة «فلسفة التاريخ» (علمًا بأن مفهوم التفسير ليس في اغلب الأحيان سوى بديل للتخلص من مأرق التحديد الدقيق). فال الفكر الحديث لا يزال، بالرغم من تقدمه في علم التاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة، وربما بسبب

(١) فيما يلي نماذج تثلج خير تمثيل جمل الآراء حول هذه النقطة. يتحدث فلتنت عن ابن خلدون بمحاس كبير، ولكنه يبدأ عرضه بهذه العبارة: «فيما يتعلق بعلم التاريخ او فلسنته» (تاريخ فلسفه التاريخ، ص ٨٦) - ويقول تويني، وهو اشد المؤلفين اعجاباً بابن خلدون، ان «المقدمة» تتضمن على فلسفة للتاريخ هي اعظم عمل من نوعه في كل العصور وكل الاممكنة. (دراسة في التاريخ، الجزء الثالث ص ٣٢٢) ولعل هذا ما حل فيتشل على وصف ابن خلدون بأنه «تويني العرب». ولكن العكس أصح. أما سارطون، فإنه اقل قطعاً في حكمه على ابن خلدون، ولكنه لا يقيم فرقاً مهماً بين ابن خلدون بوصفه «اكبر مؤرخ في العصور الوسطى» وابن خلدون بوصفه واحداً من فلاسفة التاريخ الأوائل، ورائداً مهدأً لميكافيلي وبودان وفيكتو وكورنو (مدخل الى تاريخ العلم، ص ١٧٧٠) - واما بوتول، فإنه يبدو متأثراً بطه حسين، ويرد فلسفة التاريخ عند ابن خلدون الى جزء من فلسفة الاجتماعية. - وفي الاتجاه نفسه، بني محسن مهدي أطروحته على الفكرة القائلة بأن ابن خلدون أراد إقامة فلسفة في التاريخ بحسب مقتضيات الشرع الاسلامي ومبادئ الفلسفة الاسلاميين الكبار. - وفي كتاب علي الوردي، ينتقل التشديد من فلسفة التاريخ الى فكرة المنطق الاجتماعي. وهكذا دوالياً.

هذا التقدم، عاجزاً عن تقديم تحديد واضح حاسم لمضمون هاتين العبارتين. وفي الواقع، لا تستطيع الفلسفات الحديثة المسمة فلسفات تاريخية (كفلسفة فيكتور أو كونت أو هيغل أو ماركس أو اشتينغر أو تويني...)، ولا الفلسفات القدية (كفلسفة القديس اوغسطينوس)، ان تعطينا معلومات ايجابية عن فكر ابن خلدون الاجتماعي التاريخي. فالميالر في تمييز الفلسفة التاريخية هو درجة وعيها بأنها فلسفة للواقع التاريخي. كان أوجيست كونت يزعم انه كشف عن قانون تطور الفكر البشري. إلا أنه لم يخلط بين زعمه ومهمة المؤرخ أو العالم الاجتماعي التجربى، فالمهدف العام عنده كان «اعادة تنظيم» او «تجديد» او «اعادة تكوين» الانسان الحديث على أساس نظرية فلسفية جديدة. وعند ماركس، يتعلق العلم بالانسان الاجتماعي بنظرية فلسفية سابقة عليه ومؤسسة له في الصيرورة التاريخية الواقعة. وكذلك الحال عند القديس اوغسطينوس الذي يجاهد فكره اللاهوتي الفكر والمدين الوثني لعصره ويقيم في وجهها نظرة مسيحية الى المجتمع والتاريخ الانسانيين. وبين الحدثن والقدماء، يبدو ابن خلدون معذولاً: فهو لم يعرف الفلسفات القدية للتاريخ، والفلسفات الحديثة لم تعرفه. وفضلاً عن ذلك، لم يكن في البيئة الفلسفية اليونانية العربية التي تنفس فيها المقدمات الضرورية لتكوين فلسفة صحيحة للتاريخ. و مجرد الظن بمثل هذه الفلسفة لم يكن مكناً أن يأتيه من ثقافته الفقهية الدينية. فما هو اذن معنى هذه العلاقة التي يثبتها بين علم التاريخ والحكمة؟

ليس لكلمة علم في عبارة علم التاريخ معنى محدد بطريقة صارمة. ولكن وقوعها بين المعرفة والرأي يساعد على تبيين معناها. فالرأي عبارة عن معرفة شخصية، عن وجهة نظر و موقف تجاه مسألة معينة. والعلم، كمقابل للرأي، عبارة عن معرفة موضوعية، مؤسسة في الشيء نفسه، وبعيدة عن المؤثرات الذاتية. أما المعرفة، فإنها

تعني كل نوع من انواع الادراك التي يتم فيها اتصال بين ذات موضوع. وبهذا المعنى ، نقول: معرفة عقلية او معرفة حسية او معرفة وجودانية ، الخ. ونقول: معرفة مباشرة ، ومعرفة غير مباشرة ومعرفة مركبة ومعرفة منزلة ، الخ. وانتا تجد هذه الالفاظ الثلاثة تحت قلم ابن خلدون ، وهي تحمل المعانى التي كرسها الاستعمال التقليدي. ففي مقابل الرأى، ينطوي العلم على حذف للعامل الشخصي ، وفي مقابل المعرفة ، يريد أن يكون أكثر دقة وضبطاً. ويتوكيده على هذه الجوانب ، يود ابن خلدون أن يظهر العنصر العقلى الموضوعى الذى يميز ما هو جدير بأن يسمى علمًا. ومن جهة أخرى ، يوجد تقابل في مجال التاريخ بين العلم والفن ، بالرغم من ان عبارة فن التاريخ ترد احياناً كمرادف لعبارة علم التاريخ. فالفن ، سواء كان صناعة او تعاملًا ابداعياً مع الجمال ، مختلف عن العلم بالمعنى المذكور سابقاً. وهكذا حتى يكون العلم علمًا ، ينبغي له أن يؤكّد نفسه بتصحيح التشوّهات التي يمكن أن تطرأ عليه من جهة الرأى أو الفن أو المعرفة.

وليست كلمة حكمة أيسير تحدیداً. فحيثما تدل مباشرة على الفلسفة ، كما تجلّت بعظمة في كتاب (الشفاء) ، فإنها تعنى المعرفة العقلية الشاملة التي تعطي اليقين والارتباط الفكررين. ولكن ، في سياق هذا المعنى ، يمكن لكلمة حكمة ان تطلق على سلوك الانسان الذي يتلك المعرفة (الحكمة السقراطية). كما يمكن ان تطلق على الاستعداد الاخلاقي للخير وللفضيلة. الانسان الحكيم هو الانسان العاقل المجرّب الذي يعرف كيف يتغلب على الأهواء ويختار السلوك أو الموقف الذي فيه صلاحه وخيره. وتحت قلم ابن خلدون ، يختلف معنى الحكمة بحسب الحالات والموضع. ولقد أحسن الدكتور محسن مهدي بتخصيصه تحليلاً مطولاً لكلمة عبرة^(١). الا انه من اللازم توفيق المفاهيم الأخرى الدائرة

(١) محسن مهدي: المرجع المذكور، ص ٦٤ - ٧٢.

في تلك الحكمة، كالفضيلة والمعرفة، حقها من الاعتبار. ففي النص الذي اثبتناه في مطلع هذا القسم، يقصد ابن خلدون الحكمة التي هي جملة المعرفة العقلية. ولكن الجوانب الأخرى ليست محددة تماماً. فالتاريخ كمعرفة ينبغي له أن يفيد من مناهج علوم الحكماء حتى يصبح هو نفسه علمًا. هذا هو المعنى الأول في نص ابن خلدون. ولكنه كمعرفة لواقع أقرب إلى الإنسان من الواقع الفيزيائي أو الماورائي، ينبغي له أن يوفر للإنسان شيئاً كالارتياح أو السعادة التي تعد الفلسفة بها. وهو لا يستطيع تأمين ذلك إلا بقدر ما يكون معرفة شاملة حقاً. ولكن نقد العقل النظري قد قطع الطريق على كل أمل من هذا النوع. فالعقل عاجز عن الإحاطة بكلية الواقع التاريخي، وأقصى ما يستطيعه هو الإحاطة بكلية جزئية أو منتهية. فكيف الانتقال من علم التاريخ إلى فلسفة التاريخ؟

كل فلسفة للتاريخ، (وليس المقصود فلسفة المعرفة التاريخية بالمعنى النيو - كانطي)، تحقق الشروط الأربع الآتية: أنها لا ترتد إلى علم التاريخ، وهي مدركة لحدود هذا العلم وتقتصر إلى تجاوزها، ولأجل تجاوزها تلجأ إلى نقاط ارتباك خارجة عن العلم (قيم، مبادئ، معنى، غاية،...)، وهي تفضي إلى موقف ميتافيزيقي يدعمها ، ويكون سابقاً أو تتوياً لها. وخارجأ عن إطار هذه الشروط، لا نجد فلسفة تاريخية بالمعنى الحصري، بل نجد تأملات أو نظرات إلى الصيرورة التاريخية. إن إنشاء فلسفة للتاريخ يعني محاولة تبيين أساس الوضع التاريخي في الوجود الإنساني. وبما أن هذه المحاولة تجري في الزمن التاريخي ، فإنه لا يتسع عليها أن تنتظر الانتهاء من البحث التاريخي حتى يأتي دورها للانطلاق. فالارتباط فيما بينها وبين العلم التاريخي هو ارتباط خارجي. وهذه النقطة مهمة لفهم فكر ابن خلدون الذي يريد أن يكون في الوقت نفسه تاريخياً وفلسفياً. فالمنهج الوضعي الذي تبناه ابن خلدون

لا يعني انه يرد ، كالفيلسوف الوضعي ، الفلسفة الى العلم. بالنسبة اليه ، مشكلة التاريخ مشكلة فلسفية لأنها تتطلب أساساً استمولوجياً ، وهي مشكلة علمية ، لأنها تتعلق بواقع تجربى . فليس في تصور ابن خلدون فاصل واضح بين مجال العلم و المجال الفلسفه فيما يتعلق بتفسير الواقع الخارجى . المجالان يجتمعان في مشكلة المعرفة . ما يعني ان الفلسفة ليست مؤجلة الى ما بعد الانتهاء من العمل العلمي ، وان العلم ليس معادياً لكل الفلسفة . ولذلك ، لا يشتمل مشروع ابن خلدون على مهمة لاهوتية او ميتافيزيقية ، يعني انه لا يهدف الى تبيين خطوة إلهية في مجرى التاريخ او الى تبرير موقف دوغماً ، ولا ينطوي على نزعة تجريبية جذرية ، لأنه يقبل بالاستعانة بقولات التفسير العقلي الصادرة عن الفلسفة . وفي الواقع ، احدث الحكم ببطلان الفلسفة انكماشاً وقصوراً في حسّ ابن خلدون النظري بحيث انه ، رغم ما تتمتع به من نفاذ واقعي مدهش ، لم يستطع ان يدرك وجود الفلسفة فيما هو ابعد من علم التاريخ . ان مقاربة الواقع التاريخي تحت شارة المعرفة التعليلية وضعت ابن خلدون خارجاً عن اشكالية تاريخية الوجود الانساني . أي انه احتفظ من الفلسفة بقصدها التفسيري البرهاني ، لكن على حساب قصدها الآخر ، الذي تفوق فلاسفة اليونان في الدفاع عنه ، ألا وهو التعمق في التأمل في وضع الانسان في الزمان . وهكذا نفهم كيف ان الموضوعية هي المقوله المحورية في فكر ابن خلدون التاريخي ، وكيف ان مشكلة التاريخ عند ابن خلدون ليست فلسفية الا على حدودها أو هامشها ، وكيف أن الحكمة انكفت على مجال التاريخ . بدون ان تتوصل الى النفاذ الى السر العميق للذين يصنعونه .

كيف يمكن ، والحالة ذه ، تفسير ضرورة علم العمران وتكونيه؟ وما هي في النهاية قيمة هذا العلم؟

يمدد ابن خلدون علاقة علم العمران بعلم التاريخ بتوكيده على

فكرين: استقلال علم العمران وفائدته كعلم مساعد لعلم التاريخ. فالغاية الحقيقة لعلم العمران ليست مقتصرة على تصحيح اخطاء المؤرخين، بل تشمل على توفير تفسير الظاهرات الكبرى في الحياة الاجتماعية، كالظاهرات المعاشرة والملك السياسي وتطور الدولة ونفسية الجماعات... لقد رأينا الى اي حد يرتبط علم العمران بالواقع التاريخي للعالم العربي الاسلامي . فهل ينفل هذا الارتباط الوثيق مشكلة التاريخ الى مجال علم العمران؟ وهل يكون علم العمران هو المجال النظري الذي تتخذ فيه فلسفة التاريخ شكلاً جديداً؟ لو كان في مقدمات الفكر التاريخي عند ابن خلدون ارادة ما للوصول الى فلسفة للوجود الاجتماعي التاريخي ، لكن جوابنا أميل الى الايجاب. فكما تبين لنا، جرى الانتقال الى علم العمران على صعيد التنظيم العقلي للمعرفة التاريخية. ولم نجد في تقصينا لعملية الانتقال أي قطب عالي من شأنه أن يقلب أو ان يجذب التسلسل المنطقي للمفاهيم. وينتتج من ذلك ان المعرفة السوسيولوجية ، التي تشتراك مع المعرفة الفيزيائية في نمط معقولية واحد، لا تضطلع الا بمسؤولية فلسفية محدودة. وبقدر ما ترتد المعرفة الفلسفية الى تفسير تعليي للكائنات والظاهرات، يمكن اعتبار علم العمران بثابة ابن الشرعي للفلسفة في مرحلة نضوجها. ولكن ابن خلدون لا يعترف بأن التعليل قادر على الوصول الى الأصول العليا للكائنات. مما يعني ان المعرفة السوسيولوجية تسم بطبع فلسطي من حيث انها تهدف الى اثبات علاقات او نسب عقلية عامة قابلة لصياغة قانونية.

يمكن الاعتراض بأن اثبات قانون للتطور يشكل ماهية الفلسفة الاجتماعية ويرد وصف فكر ابن خلدون بأنه فلسي. ان استمرار هذا الاعتراض ناتج من خلط بين الفلسفة الاجتماعية وعلم الاجتماع وما ينسب اعتبراً الى ابن خلدون من قصد الى تأسيس فلسفة للحياة الاجتماعية تصالح فيها الفلسفة الميتافيزيقية والشريعة. والواقع هو ان

ابن خلدون لا يبدو مهتماً بمشكلة فلسفية بالنسبة الى الحياة الاجتماعية. فالوجود الاجتماعي، على العكس، معتبر دوماً عنده كواقع حاصل لا يمكن تجاوزه بسؤال نفدي. والحادية الاجتماعية، التي تظهر للعيان بفضل تكرر الحوادث التاريخية، مطروحة على مستوى من البلورة الوضعية لا يسبقه اي تساؤل فلوفي عن الانسان كحيوان اجتماعي او سياسي. ولذا لم يكن من الامور المحتملة ان تخرج من المعالجة الوضعية للحوادث والعلاقات الاجتماعية فلسفة بدون تمييز او انذار. ان القوانين التطورية التي يمكن أن تنتج من التنظيم العقلي للظواهرات الاجتماعية المدرستة تكتسب قيمة بالنسبة الى المعرفة الصارمة نسبياً للشروط الاجتماعية التاريخية التي عاش فيها هذا المجتمع او ذاك أكثر مما تكتسب بالنسبة الى فلسفة للوجود الاجتماعي. إلا أن المشكلة تزداد تعقيداً في فكر ابن خلدون بسبب وجود مبادئ عقائدية شرعية واجتماعية سياسية، محاذية للواقع المدروس وفاعلة فيه بصورة مباشرة، ولو جزئياً. فقد وجد ابن خلدون هذه المبادئ في خضم الحياة الاجتماعية، وهو يواصل ملاحظاته واستقراءاته.. مما اضطره الى اتخاذ موقف منها. وبالفعل جاء موقفه منها مزدوجاً. فعلى الصعيد النظري الديني، ابدى احياناً موقفاً نقدياً حتى يثبت رأياً خاصاً به، الا انه على العموم ظل متمسكاً بالوجهة السوسيولوجية التي تنظر الى المبادئ المشار اليها من زاوية علاقتها مع النشاط الاجتماعي. والى هذه الازدواجية ترجع الصعوبة في تفسير بعض المقاصد الفلسفية عند ابن خلدون. وفي الواقع، فان الحجة التي يستعين بها لجسم بعض المسائل البالغة الدقة هي في أغلب الحالات حجة سوسيولوجية، لا حجة نظرية تأملية. وعلى سبيل المثال، فهو يشرح ضرورة السلطة السياسية ومصدرها - وهي مسألة في واجهة المسائل الفلسفية - بمقتضيات الحياة الاجتماعية الطبيعية وما يلاحظ في الحياة الاجتماعية من استعداد الانسان للسيطرة، معارضًا بذلك بعض الفلاسفة الذين يحملون هذه

المسألة، تأملياً، باللجوء الى مصدر المي او نبوى. وكذلك يفسّر شرط القرشية بالعصبية، لا بعلة اخرى خارجة عن الوجود الاجتماعي القبلي. وما يحدث نتيجة لهذا كله اما هو انتقال من مستوى الى مستوى آخر لا يسمح، ما أمكن، بتدخل التأمل الحالى حول الحياة الاجتماعية. وبعبارة واحدة، ان علم العمران عند ابن خلدون لا ينطوى في صميمه على أي نفحة فلسفية.

هل معنى ذلك ان فكر ابن خلدون التاريخي والاجتماعي لا ينطوى على اي وزن فلسي؟ ان الجواب على هذا السؤال لا يمكن ان يكون سلبياً بصورة قاطعة. فمن الوجهة الفلسفية الخصريّة، كل الدلائل والقرائن الثابتة تحمل على اعادة النظر في تصنيف فكره تحت تصور الفلسفة الاجتماعية او تصور فلسفة التاريخ، لم يحمل ابن خلدون هم مشكلة الصيورة الانسانية، ولم ينظر الى الانسان ككائن ينبع منه تساؤل حول المعنى والمصير. ومرد ذلك الى اعتقاده الديني والى الكيفية التي تحكم الشريعة بها وجود الجماعة الاسلامية. ولكنه، رغم ذلك، رفع مشكلة التاريخ الى مستوى المشكلات الكبرى وجعل منها مشكلة محورية تقع بين مديات التاريخ العلمي الحالى والتفسيرات الفلسفية الشاملة للتاريخ كله. فاذا كان من غير الصواب اعتبار فكره منتمياً الى فلسفة التاريخ، فإنه من غير الصواب ايضاً اعتباره فارغاً من كل مضمون فلسي. لقد اراد ابن خلدون ادخال القصد الأساسي للفلسفة القديمة الى مجال التاريخ، وهذا القصد هو تفسير العالم تفسيراً عقلياً. إلا ان الفلسفة القديمة كانت تأمليّة وعملية، والحكمة التي سعت اليها كانت حكمة عملية - نظرية. وفي التاريخ، لا يمكن تجاهل المشكلة العملية. غير ان ابن خلدون يفرقها في مشكلة المعرفة. والحق ان المشكلة العملية يمكن ان تنطوي امام المعرفة التاريخية في حال تقدم العلم التاريخي. ومن هذه الناحية، لم يكن في

مقدور ابن خلدون الا ان يستند الى العلم كما كان في عصره. وهذا السبب، ظلت إرادته في ادخال التاريخ في عداد علوم الحكم دون التحقيق التام المطلوب. فعلى صعيد المعرفة، كان على الحكمة التاريخية أن تعتمد على معرفة بعيدة عن التنظيم العقلي المتقدم. وعلى صعيد العمل، كان عليها ان تحسب حساباً لاحكام الشريعة ولحالة اجتماعية تاريخية في غاية الانحطاط. وعلى أساس هذه الشروط، كان من المستحيل أن تظهر حكمة تاريخية جامدة. ان ارادة ابن خلدون في الوصول الى الحكمة عن طريق التاريخ لم تكن في العمق سوى احتجاج واستنكار لحالة الغفوة التي كان الفكر يغط فيها. فالبذور التي كان في امكانها اخضاب مشكلة التاريخ وتحويلها الى مشكلة فلسفية حقاً كانت مطمورة عقيمة تحت ركام التقليد.

ومع ذلك، لم يذهب جهد ابن خلدون دون نتيجة. فقد ادت البقايا الفلسفية التي ارتكز عليها الى تصور جديد لكتابه التاريخ وتفسيره. وهنا نجد الجواب على السؤال الذي بقي دون جواب. فالخبير التاريخي الذي اراد ابن خلدون كتابته هو خبر معقول، ولكنه خبر لا تتحقق فيه المقولية الكلية. انه خبر نازع الى الصورة العلمية مع الخنين الى التفسير الفلسفي.

والنتيجة الالزمة لهذه الارادة كانت ضرورة وضع معاير اكيدة للتحقق من صحة الواقعات المروية. ومن هذه الضرورة، نشأ علم العمران. وهذا ما يمنحه وزناً فلسفياً كبيراً. لماذا لم يسلك البحث عن قواعد المنهج طريقة أخرى؟ لماذا ادى هذا التضاضر بين الظروف والعوامل الى نشوء علم العمران البشري؟ أليس ذلك علامة على أن الروح كان يبحث عن التعرف على نفسه فيما هو أبعد من تحلياته المباشرة الجامدة؟ وفي الحقيقة، من الممتنع فهم مضمون الفكر التاريخي والسوسيولوجي عند ابن خلدون خارجاً عن الحركة العامة لمعرفة الذات

التي تتحقق في التاريخ . فالبقايا الفلسفية المحفوظة في هذا المضمن تمثل نتيجة انكفاء الفكر الفلسفي من التأمل في الكون الأشمل الى التأمل في الطبيعة القرية وفي الكائن الطبيعي الاسعى ، الذي هو الانسان . وهنا تفتح امامنا افاق عميقة لا نستطيع الان سبر أغوارها لأننا لم نقم بعد بتحليل المضمن السوسيولوجي الذي تخوض عنه تفكير ابن خلدون . الا اننا نستطيع رسم معالم تلك الآفاق في ضوء منطق الأفكار التي خللتها . وفي الواقع ، يبدو الانكفاء الذي نلاحظه في فكر ابن خلدون نازلاً بكل وضوح . اذ انه يشكل رجوعاً من القمم العالية الى الواقع الحسي في كل أشكاله . الحركة الأولى في النظر الخلدوني حركة سالبة . الا ان ما يقع عليه السلب لا يعود فيظهر ، ولو بصورة اخرى ، بعد عملية الفحص في تراكيب الواقع الطبيعي والتاريخي والاجتماعي . وهذا التجاذب او التمزق يترك آثاراً بادية في «المقدمة» . مما يسمح لنا أن نرى في جهد ابن خلدون بمحنة عن فلسفة للانسان متوقفاً عند عتبة الفلسفة الحقيقة : والحق أنه لم يكن في مستطاع ابن خلدون ان ينشيء فلسفة للانسان الاجتماعي التاريخي ، لأن العالم الذي عاش وتنفس فيه لم يكن يعترف بأن الانسان هو ، بصورة اساسية ، ذات ، اي مصدر مبادرة وصورة للمطلق . يتوصل المفكر الى نظرية فلسفية بقدر ما تكون الاسئلة التي يعالجها متطلبة لحلول فلسفية . والاسئلة الأساسية التي أثارها ابن خلدون تتعلق بمشكلة المعرفة ، والحلول التي تبنيها مزيج من معطيات النزعة التجريبية والنزعية العقلانية في إطار واقعية وضعية ومنهجية . ففي آخر مطافه العقلي ، لم يجد ابن خلدون الذات ، بل الموضوع ، لم يجد الجوهر ، بل الظاهرة ، ولم يجد الصيرورة ، بل التطور . ان علم العمران هو علم بالانسان من حيث هو كائن طبيعي حسي يتمتع بطبيعة وبخصائص تميذه عن غيره . الا انه ليس مبتدعاً كوسيلة للوصول الى معرفة الذات البشرية كمصدر وجود . ولو تعمق ابن خلدون في الحادثات التاريخية من خلال مقوله الفرادية ، لأمكنه

تلمس شيء من هذا المهد. غير أن مشكلته لم تسمح له بثل هذا التوجه. فالواقع التاريخي الذي تأمل فيه كان يحمله على التوجه نحو طلب العام المتكرر على مر الأجيال. وفي هذه النقطة، نكتشف الجانب الفلسفى الثانى في فكر ابن خلدون. ففي فكر ابن خلدون وبه، يصطمع الواقع التاريخي للعالم العربى الإسلامي صورة عن نفسه. لقد أفاد ابن خلدون من مشاركته في حياة عصره بكامل وجوهها ومن قدرته على السيطرة العقلية، فجعل «المقدمة» مجالاً تحولت فيه حركة التموضع الاجتماعى التاريخي، بواسطة ترتيبات عقلية مناسبة، إلى صورة موضوعية منظمة. إن علم العمران الخلدوني ليس سوى محاولة لادراك شامل يتناول عملية تاريخية متحققة بدون رجوع أولى إلى الفكر. وهكذا يشكل فكر ابن خلدون التاريخي والسوسيولوجي انعكاساً لعملية تموضع شملت تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ولعملية وعي موازية لها. وهذا يدل على قيمته اللاحضة للفلسفة. ولكن من المستحسن أن نتوقف الآن ونستأنف هذا التحليل بعد التعرف الدقيق على النظريات السوسيولوجية التي تزدان «المقدمة» بها.

الفصل الثالث

الواقعية السوسيولوجية

يمكن لدراسة فكر ابن خلدون السوسيولوجي ان تسير في ثلاثة وجوهات. في الوجهة الأولى، تتناول الدراسة جانباً من جوانب هذا الفكر. وفي الوجهة الثانية، تتناول البنية العامة الناظمة لجوانبه المختلفة. واما الوجهة الثالثة، فانها وجهة مقارنة، وموضوع المقارنة يمكن ان يكون الشبه والاختلاف بين ابن خلدون وهذا او ذاك من مثلي علم الاجتماع، كما يمكن ان يكون مدى التطابق بين نظريات ابن خلدون السوسيولوجية والواقع التاريخي الذي يزعم تفسيره.

من شأن هذا التمييز التراتي أن يدلنا على شيئين: قيمة الدراسات التي قمت حتى الآن، ونوع الدراسات التي ينبغي القيام بها. وفي الواقع، ان كل سوء فهم لهذه الوجهات الثلاث المتراپطة فيما بينها يؤدي حتى الى خلط في طرق المقاربة وفي النتائج. فعلى سبيل المثال، يستحيل السير في الوجهة الثالثة اذا كان تحليل المدارس السوسيولوجية التي تحفل بها «المقدمة» غير تام بمعناية دقة. ان الانبهار بمجد هذه المدارس وغناها، مضافاً إليه هذا الانشقاق الذي نشهده بالعلوم الاجتماعية، (وغالباً ما يكون هذا الانشقاق مقتبراً الى ادراك واضح للمتضييات المنهجية الازمة لاستثار هذه العلوم)، هو السبب الذي

جعل ما تم حتى الآن من دراسات متارجحاً بين العرض الموضوعي، الجزئي او الشامل، والدراسة المقارنة التي جاءت في معظم الحالات سطحية أو مفتعلة بدون تبرير كافٍ. فالمقارنة الجدية بين «المقدمة» واي تأليف آخر في علم الاجتماع تتطلب فيها عميقاً لطبيعة العلاقات القائمة بين العالم الفكرية والاجتماعية التاريخية المختلفة، مما يقلل من مدى أهمية بعض التشابهات، ولو كانت صارخة. وتتطلب، قبل ذلك، معرفة دقيقة وعامة بمضامين «المقدمة» السوسيولوجية، في إطار تفسير تحليلي يربط تفصلات الفكر الجزئية بحركته العامة. هذا التفسير التحليلي هو اذن، ما ينبغي القيام به في المرحلة الحاضرة من البحث، وبعد القيام به يصبح من الممكن الشروع في دراسات أكثر تخصصاً وعمقاً.

وليس تنفيذ هذه المهمة امراً سهلاً، اذ ان موضوع الدراسة ليس فكراً سوسيولوجياً متقدناً من الناحية التكنيكية. وبالرغم مما يذهب اليه بعض الشارحين المتحمسين، لا تشتمل «المقدمة» على سوسيولوجيا شديدة الاتقان. لا ريب في ان ابن خلدون أدرك وحدد بكل تأكيد وجهة النظر السوسيولوجية، الا ان التأثيرات المتنوعة المتراكمة على فكره السوسيولوجي ادخلت كثيراً من المعطيات على تحليلاته وحالت دون بعض الاتقان في المفاهيم والتحليلات. وفي الواقع، لا تم الصياغة الصورية المتقنة لعلم من العلوم الا في مرحلة متقدمة من تطوره. ولذلك، نعتقد انتا تُعبر صادقاً عن الطابع العميق لفكرة ابن خلدون، اذ نستعمل عبارة «الواقعية السوسيولوجية»، بدلاً من عبارات متداولة. كعبارة «الفلسفة الاجتماعية» او عبارة «فلسفة التاريخ» او حتى عبارة، «علم الاجتماع»^(١). ولكن من شأن هذا

(١) السوسيولوجيا هي بالضبط علم الاجتماع. ولكن النسبة إليها أسهل، والمقصود هنا هو «الواقعية السوسيولوجية» وليس «السوسيولوجيا» بمعنى الحصري التقني المعاصر.

الاختيار ان يضعنا في مواجهة عقبات عده، اذ يفرض علينا معالجة أفكار غير مكتملة صياغتها النظرية، بدون التنكر لما فيها من التباس ومن غموض. ان رد الافكار السوسيولوجية في «المقدمة» الى أصولها الفلسفية، او ملاشاة هذه الأخيرة في اطار افكار سوسيولوجية أعيد تركيبيها، اما يعني تهدم التاسك الداخلي لنص «المقدمة». فالواقعية المهدونية، في وجهها السوسيولوجي، تعبر عن كيفية تصور الفكر للوجود الاجتماعي التاريخي في وقت محدد من التاريخ. فمن حيث هي فلسفة، تسم بطابع متقدم بالنسبة الى الفلسفات السابقة، ومن حيث هي سوسيولوجيا، تنبئ بالشكل الذي ينمو في السوسيولوجيا الحديثة. ومن الضروري احترام وضعها والتجاذب الذي يميزها والتعرف عليها كما هي. واما نتيجة هذا الموقف، فانها ايجابية وسلبية. النتيجة الايجابية هي اننا بهذه الطريقة نؤسس التواصل بين التحليلات السابقة والتحليلات الآتية، والنتيجة السلبية هي اننا نحرم انفسنا من فوائد الاستعارة بالمفاهيم التكنيكية للسوسيولوجيا الحديثة. واذا حدث واستعملنا بعض هذه المفاهيم، فان مقصودنا هو فقط زيادة توضيح لتصورات ابن خلدون التي تتفق في كثير من النقاط مع أفضل طرق تفكيرنا.

والحقيقة المباشرة لهذه الملاحظات هي تجاوز طريقة التحليل التجزئية التي يمكن في الحقيقة ان تكون لها فائدة عظيمة في الدراسة العمقة للمفاهيم المهدونية الرئيسية كمفاهيم العمran والعصبية والبداوة والحضارة والملك والجاه والترف والكسب والماش والهرم الخ. ان توضيح مضمون هذه المفاهيم الكبرى ذو شأن عظيم. الا انه من الضروري اجراؤه في ضوء مضمون الاتجاهات التي تستظم فيها. هذه الاتجاهات الاولوية في فكر ابن خلدون. وهذا ستكون لها الأولوية في هذا الفصل. ان الغنى المأمول الذي يتصف به فكر ابن خلدون السوسيولوجي لا ينسينا أن من واجبنا اولاً تبيان بنائه ونزعته.

١ - الاخلاق وعلم العمران

تبين لنا في دراسة مشكلة التاريخ كيف خرج علم العمران من تفكير ابن خلدون في الحقيقة التاريخية. ومن الناحية المنطقية، لا يجد العقل أي اعتراض على ولادة علم إجتماعي انطلاقاً من اهتمامات نظرية بالحقيقة التاريخية. ولكن، يبدو من العجيب أن يمكن فكر سوسيولوجي من طراز فكر ابن خلدون من التكون بفضل اهتمامات ومقداد تأريخية فقط، ولو كانت هذه الاهتمامات والمقداد على درجة استثنائية من الزخم والمعنى. فإذا كان واقع التاريخ يوفر مادة الدراسة السوسيولوجية، فإنه لا يوفر كل ما يلزم لقيام هذه الدراسة فعلاً. فلا توسيديدس، ولا المسعودي توصل إلى مستوى النظر في واقع كل اجتماعي من وجهة سوسيولوجية شاملة. إننا نوفق على أن ثقافة ابن خلدون الفلسفية وطبيعة تجربته رفتا وضعيته كمؤرخ، ولكننا لا نستطيع الاكتفاء بهذه الروابط إذا أردنا التوصل إلى فهم كامل لجوانب المواب الذي صاغه ابن خلدون لحل مشكلة التاريخ. وفي الواقع، ابن خلدون نفسه يدعونا إلى مثل هذا الموقف. فهو، عندما يحاول تحديد موقع العلم الجديد بالنسبة إلى العلوم الشبيهة أو القريبة منه، لا يذكر فقط علم التاريخ، بل يذكر أيضاً العلوم التي تتناول مسألة الحكم أو السياسة على العموم. وهذا يعني أن العلم الذي يؤمن به لا يتحدد فقط بالنسبة إلى العلم التاريخي؛ وإن البحث عن الأصول أو المصادر ينبغي أن ينطلق من وعي المؤلف بموقفها ووظيفتها في إطار نظام العلوم. ومن هذه الزاوية، نرى من المناسب أن نجمع هذه المصادر تحت عنوان واحد هو، أصطلاحاً، «الأخلاق». فيكف تبدو العلاقات بين الأخلاق وعلم العمران؟

عندما ننظر الى الأخلاق في علاقتها مع علم العمران، لا نعتبر الأخلاق علماً معيارياً خالصاً، وإنما نعتبرها معرفة ببعض القوى الاجتماعية التي تحول تجريدياً وتنقلب قواعد ضاغطة أو ملزمة. بهذا المعنى، نستطيع أن نجمع تحت عنوان الأخلاق الفلسفة السياسية والحقوق والعادات والتقاليد^(١). ومن البديهي أننا لا نستطيع هنا إثارة مشكلة العلاقات الجدلية بين الفكر الأخلاقي والحداثات الاجتماعية التاريخية. فما نحتاج إليه هو مجموعة ملاحظات تساعد على توضيح العلاقات بين الأخلاق وعلم العمران.

الفلسفة السياسية تخضع في تناوتها لمبادئ الحكم وأشكاله لاتجاه فلسي سابق أو ضمني، ولكنها تتجه في قسم منها نحو الاهتمام بواقع الحكم وبكيفية انتظامه وتحوله في الممارسة العينية. ومن هذا الباب، نجد في «جمهورية» أفلاطون وفي «مدينة» الفارابي، على سبيل المثال، تحليلات كثيرة تتعلق بمتظهرات الحكم العينية. وكذلك، يوجد ترابط وثيق بين علم الحقوق والقوانين والحداثات الاجتماعية. فقد تكون علم اجتماعي عريض انطلاقاً من الدراسة التحليلية والمقارنة لروح الشرائع (مونتسكيو). بهذا الصدد يقول ورمس: «ليس الحق فئة من الظاهرات الخاصة بما هي خاصة، كالظاهرات الاقتصادية أو المزارية أو الأخلاقية أو الدينية. انه الكيفية التي يجب أن تتحقق بها هذه الظاهرات جمعها»^(٢). وإذا توصل علم الحقوق الى اعتبار الكل الاجتماعي، فإنه لا يتخذ منه موضوعاً للدراسة. وفي أي حال، يمكن للظاهرة الحقوقية، من حيث هي «تنسيق أخلاقي - أمري للسلوك الانساني في المجتمع»^(٣)،

(١) نستلهم في هذا التحليل كتاب تباشيف: «مدخل الى علم الاجتماع الحقوقى»، باريس، ١٩٣٩، وبخاصة ص ٨٩، ١١٣، ١٣٥.

(٢) انظر: ورمس، فلسفة العلوم الاجتماعية، ص ٢٠٠.

(٣) انظر: تباشيف: المرجع المذكور، ص ٢٠.

أن تكون أفضل مدخل إلى الدراسة السوسيولوجية للظاهرات الاجتماعية المتكررة بانتظام أو المتشابهة. وإلى جانب علم الحقوق، نجد علم العادات والتقاليد الذي يصب مباشرة في العلم العام للحالات الاجتماعية، بصرف النظر عن كونه سندًا للحقوق العرفية أو وسيلة بين أيدي الحكماء. وأخيراً، نجد أن علم الأخلاق المعياري نفسه ينسح في المجال للاحظة الواقعية كواقعات موضوعية. فالناظر المدقق في هذا العلم لا يسعه عدم رؤية العلاقات العميقية بين علم الأخلاق النظري وعلم العرمان، حتى لو لم يوافق على أطروحة ليفي - بروول عن استحالة علم الأخلاق النظري. فكل حادثة اجتماعية، سواء كانت محددة بنظام من المعايير الخلقية أو من الأوامر الشرعية، أو بقوه التقاليد، يمكن اعتبارها من الزاوية السوسيولوجية، شرط أن تكون المقاربة محددة بدون التباس. وكذلك، نشهد في أيامنا قيام سوسيولوجيا سياسية وسوسيولوجيا حقوقية وسوسيولوجيا للعادات والتقاليد، وسوسيولوجيا للدين وأخرى لغة، وهكذا دواليك، في إطار سوسيولوجيا عامة لا تزال تبحث عن إجماع بين العلماء على تعريف اصطلاحها.

بهذا المعنى، تسيطر دائرة الأخلاق على الحياة الاجتماعية بكليتها. وفي الواقع، فإن وجودها بهذا الشكل هو ما لعب دوراً كبيراً في تكوين السوسيولوجيا الخلدونية. فالثقافة العربية الإسلامية تتحدد أولياً بالأخلاق التي انتجتها، وهي أخلاق تعبّر عن مجتمع يحمل في بنائه الفكرية بذور واطر الوعي الجماعي الذاتي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الدروس الفقهية التي ما انفك ابن خلدون يتعمق فيها منذ شبابه، فإنه يسهل علينا ترميم العلاقة الأصلية بين الواقع وما أثاره من تفكير عند صاحبنا. لقد سبق وأشارنا إلى نوعية تنظيم المجتمع الإسلامي، وما ينبغي التذكير به هنا يتعلق بتبعية التفكير الأخلاقي - الثقافى لهذا

الجتمع. إن أصول هذا التفكير الأخلاقي - الثقافي ثلاثة: القرآن والفلسفة اليونانية والتراث الاجتماعي الذي تكون قبل ظهور الرسالة الحمدية وبعده والذي شاركت فيه مساهمات آتية من المجتمعات أجنبية. فالقرآن هو المصدر الأول للشريعة، ومنه استمد المجتمع الإسلامي روحه وشكله، بالإضافة إلى ما اندمج معه من أعراف إجتماعية خاصة. في المجتمع الإسلامي، تحتل وظيفة القاضي مرتبة أولى. وليس من قبيل الصدفة أن تكون غالبية المفكرين السياسيين في الإسلام من الفقهاء. فالنظريات السياسية التي صدرت عن الفلسفه لم تحظ بترحاب حار في الوسط الإسلامي. وذلك لأن المجتمع الإسلامي لم يكن يرى في تلك النظريات المجردة تعبيراً عن مشكلاته الحية، بينما كان شديد الحساسية والتأثير بخطاب الوعاظ والفقهاء والمتكلمين. ولكن أجزاء كثيرة من تلك النظريات دخلت في كتابات الفقهاء السياسية واستعملت في المجادلات حول الدولة السلطانية ووظائفها وبنيتها. وهذه الوضعية للأخلاق في المجتمع الإسلامي ترشدنا إلى الالتباس الذي نجده في فكر ابن خلدون. فقد كان ابن خلدون متبرحاً في الفقه ومطليعاً على قسم من نظريات الفلسفة في السياسة، وكان ذا خبرة مباشرة بالقوى الاجتماعية الأخلاقية المتصارعة على السلطة والنفوذ. فكان، إذن، في وضع يُوْهله. لإجراء الأحكام على تراث أخلاقي لم تكن عناصره منسجمة تماماً الانسجام فيما بينها. إلا أن الصعوبة كانت في التزام وجهة نظر تتجاذب في الوقت نفسه مع مشكلته ومع وضعية الأخلاق في الحياة الاجتماعية. وقد حاول ابن خلدون التزام وجهة من هذا النوع، انطلاقاً من أن الأخلاق تشتمل على ما لا يتعارض مع المعرفة الموضوعية للحوادث الاجتماعية. وعلى هذا الأساس، تمكن من الانتقال من دائرة الأخلاق إلى دائرة علم العمران. فكيف جرى ذلك؟

★ ★ *

الفلسفة السياسية التي يفكر ابن خلدون فيها هي بدون شك فلسفة الفارابي. ولكن من الصعب جداً تكوين فكرة دقيقة عن معلومات ابن خلدون في مجال الفلسفة السياسية. ولذلك لن يكون عملاً سهلاً توضيح جوانب مناقشته للفلسفة السياسية. والصعوبة الرئيسية ناجمة عن عدم تصديقه بشكل مفصل ومنظم لهذه الفلسفة بقدر ما هي ناجمة عن طبيعة هذه الفلسفة كما تصورها الفارابي في خطى أفلاطون. إن فلسفة الفارابي في السياسة جزء لا يتجزأ من نظامه الفلسفـي.^(١) مشكلة السلطة والحكم مرتبطة فيه بشكـلات السعادة وبنية الكون والمعرفـة، والعمل خاصـمعـ فيه لنظام تراتـي يجعل المعرفـة النظرـية التـاملـية في أعلى مراتـبـ الضـيلةـ. وفي رأـيـ الفـارـابـيـ، لا يـستـقـيمـ النـظـامـ السـيـاسـيـ، ولاـ النـظـامـ الأـخـلـاقـيـ، إـلاـ إـذـاـ تـحـقـقـ اـنـسـجـامـ بـيـنـ الـفـايـاتـ الـانـسـانـيـةـ وـالـطـبـيـعـيـةـ وـظـهـرـ فيـ التـرـتـيبـ الـكـامـلـ لـالـعـلـاقـاتـ السـيـاسـيـةـ وـلـسـائـرـ الـعـلـاقـاتـ الـاجـتـاعـيـةـ، عـلـىـ أـسـاسـ غـوـذـجـ التـرـاتـبـ الـكـوـفـيـ (ـنـظـامـ الـفـيـضـ)ـ وـالـطـبـيـعـيـ (ـنـظـامـ الـجـسـمـ). وـمـنـ الـبـدـيـهـيـ أـنـ هـذـهـ الـمـثـالـيـةـ لـيـسـ عـلـىـ جـهـلـ تـامـ بـطـبـيـعـةـ الـحـيـاةـ الـاجـتـاعـيـةـ فـيـ الـوـاـقـعـ. وـلـكـنـهاـ تـقـتـرـ إـلـىـ الـوعـيـ الـواـضـحـ الـأـكـيدـ بـالـمـشـكـلـةـ الـجـذـرـيـةـ لـلـوـجـوـدـ الـاجـتـاعـيـ التـارـيخـيـ وـمـحـدـدـاتـهـ الـعـيـنـيـةـ. عـنـدـ أـفـلـاطـونـ، يـوـجـدـ نـوـعـ مـنـ التـجـاـوبـ أـوـ التـوـافـقـ بـيـنـ وـحدـةـ الـفـلـسـفـةـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ وـالـفـلـسـفـةـ السـيـاسـيـةـ وـبـيـنـ وـضـعـيـةـ مـعـيـنـةـ فـيـ حـيـاةـ الـمـدـيـنـةـ الـيـونـانـيـةـ. فـالـحـلـ الـمـثـالـيـ الـذـيـ يـتـدـمـدـ يـكـنـ فـيـهـ كـنـصـرـ مـنـ وـضـعـيـةـ تـراـكـمـتـ فـيـهاـ الـعـقـبـاتـ فـجـعـلـتـ مـنـ الـسـتـحـيلـ مـرـورـ حلـ عـلـىـ نـاجـحـ. أـيـ أـنـ الـلـجوـءـ إـلـىـ الـخـرـجـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـ وـالـمـثـالـيـ لـيـسـ مـقـطـوـعـ الـصـلـةـ بـجـذـورـ الـوـجـوـدـ الـعـيـنـيـ. أـمـاـ الـوـضـعـ عـنـدـ الفـارـابـيـ، فـإـنـهـ غـيرـ ذـلـكـ تـاماًـ. وـفـيـ الـحـقـيـقـةـ، لـاـ يـتـصـورـ الفـارـابـيـ «ـالـمـدـيـنـةـ الـفـاضـلـةـ»ـ بـهـدـفـ تـقـدـيمـ جـوابـ مـباـشـرـ عـلـىـ مـشـكـلـةـ عـيـنـيـةـ يـكـابـدـهـاـ الـجـمـعـ الـعـرـبـ الـاسـلـامـيـ فـيـ عـصـرـهـ.

(١) انظر عرضاً وفصلاً أوسع لفلسفة الفارابي في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

فالوحدة بين فكره الميتافيزيقي وفكرة السياسي قائمة فقط بفضل اعتبارات منطقية، وأسباب ذلك موجودة في نشأته، وفي حالة الثقافة في عصره وفي مشكلات مجتمعه. وفي أي حال، تبدو فلسفته السياسية، بالنسبة إلى مشكلة المعرفة الاجتماعية، كأنها مقطوعة الصلة بمذور الحياة الاجتماعية الحاصلة في الواقع. ومن هنا الحماس الحفيظ الذي أثارته في التاريخ العربي الإسلامي.

مشكلة ابن خلدون بعيدة كل البعد عن مشكلات الفكر المثالي. من هنا معارضته لطريقة معالجة الفلسفة للمشكلات السياسية. وأفكاره حول السعادة وطبيعة الحكم السياسي، تبدو، في هذه الوجهة، متسمة بالقوة والتلاسك. إن مناقشة فلسفة الحكاء السياسية تتلزم مناقشة أجزاء مذهبهم وتصفيية أمر كل جزء على حدة. وما فعله ابن خلدون في نقده للعقل النظري كان ضريراً لوحدة مذهبهم. وملحوظاته حول مشكلة السعادة تشكل اكملأ لنقده للعقل النظري، اكملأ متجاوزاً مع بنية ذلك المذهب ومع منطق فكره الواقعي.

يمكن ارجاع توكييدات الفلسفة في موضع السعادة إلى ثلاثة. الأول يقوم على القول «ان السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه» بالبراهمين العقلية^(١). والثاني يربط السعادة بتهذيب النفس على أساس أن تهذيب النفس «ممكن للإنسان، ولو لم يرد شرع، لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال يقتضي عقله ونظره وميله إلى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته»^(٢). أما الثالث، فإنه يعارض بعض المعطيات في العقيدة القرآنية، كبعث الأجساد، ويزعم أن السعادة المطلقة ذات طبيعة روحية فقط^(٣). التوكيد الأول هو التوكيد الذي

(١) المقدمة، ص ١٢٠٤ .

(٢) المقدمة، ص ١٢٠١ .

(٣) المقدمة، ص ١٢٠٦ .

يُستأثر بانتباه ابن خلدون واهتمامه. وذلك لأنَّه مستنبط مباشرةً من المفترضات الميتافيزيقية، وصحة التوكيدين الآخرين متوقفة على صحته. ويبدأ ابن خلدون بالاعتراف بأنَّ «كل مدرك، فله ابتهاج بما يدركه»^(١)

إلا أنَّ المسألة كلها في طبيعة هذا الابتهاج وفي مداره. ومن أجل حلّ هذه المسألة، يميز ابن خلدون بين نوعين من «الإدراك»: الإدراك الذي يحصل في النفس بواسطة الجسم، والإدراك الذي يحصل للنفس «بغير واسطة». ويؤكد أنَّ النوع الثاني أعلى من النوع الأول، إذ أنه يحدث في النفس لذة لا يمكن التعبير عنها^(٢). وعلى أساس هذا التمييز، ما هي قيمة ما يذهب إليه الفلسفة؟ يرى ابن خلدون أنَّ مذهب الفلسفة يخلط بين النوع الثاني من الأدراك والمعرفة العقلية البرهانية. والحق أنَّ المعرفة العقلية لا تستطيع الاستفباء عن «القوى الدماغية»^(٣). فلا يمكنها أن تكون مطلقة. الإدراك المطلق الذي يعطي النفس الابتهاج التام والسعادة الحقيقة هو الإدراك الروحاني الذي «لا يحصل بنظر، ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة»^(٤). وعليه، تكون السعادة متعلقة بطبيعة الأدراك ونوعيته، ولا ترتد إلى المعرفة العقلية للوجود. ومن جهة ثانية، إنَّ إدراكتنا متوقف على وضعنا في العالم. فقد أخطأ الفلسفة عندما ظنوا أنَّ في إمكانهم الإحاطة بجميع الكائنات. وهذا يعني أنَّ الإدراك الجسmani والمعرفة العقلية ليسا مصدر سعادة مطلقة. السعادة الناتجة من المعرفة محدودة بمحدود هذه المعرفة نفسها.

(١) المقدمة، ص ١٢٠٤.

(٢) المقدمة، ص ١٢٠٤. في فصل آخر، يميز ابن خلدون بين نوعين آخرين من الأدراك؛ أدراك العلوم والمعارف وأدراك الأحوال النفسية كالحزن والفرح (ص ١٠٦٤).

(٣) المقدمة، ص ١٢٠٤.

(٤) المقدمة، ص ١٢٠٤.

بعد هذا النقد، يسهل الانتقال الى القضيةتين الآخرين. فالسعادة التي يعد بها الوحي القرآني ليست موضوع نظر عقلي، ولا تثبت بالبراهين العقلية. وعلى من يريد الاستزادة أن يرجع الى تعاليم العقيدة. يكتفي ابن خلدون بهذه الفكرة ويقبل تنتائجها. لكن، لا يجوز لنا القول ان هذا الموقف هو السبب الرئيسي ل موقف ابن خلدون من الفلسفة. فهو لا يستذكر خطأ الفلسفة إلا لأنّه، في رأيه، خطأ على صعيد معرفة الواقع أولاً. الحجة العقلية تسقى بحثه في التوافق أو عدم التوافق بين العقيدة والشريعة من جهة وتعاليم الفلسفة من جهة ثانية. النظر العقلي التأملي لا يصل الى تنتائج متينة لا في البحث عن المقولات والمبادئ الأولى ولا في البحث عن السعادة. وفي الواقع، لا يرفض ابن خلدون بصورة مسيقة المبدأ المعلن عند الفارابي والقائل بأن «المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة القصوى»^(١). إلا أنه يشترط على الفيلسوف أن يعتبر تمام الاعتبار الواقع المباشرة في الحياة العينية قبل التوغل في غياهـ التأمل في المقولات العليا والسعادة القصوى.

أما القضية المتعلقة باستقلال الإنسان في السلوك الأخلاقي وميله الطبيعي الى الخير، فإن معيار الحكم عليها هو الملاحظة. غير ان ابن خلدون ليس واضحاً تام الوضوح في هذه النقطة. فهو يوافق على أنّ الإنسان يستطيع العمل بنفسه على الحصول على الابتهاج الناتج من الادراكات الجسمانية والعقلية. إلا أنه، يرفضه أن يربط البحث عن السعادة بالبحث عن المعرفة الميتافيزيقية، يلقي الشك على أن يكون الإنسان ميالاً يطبعه الى تحصيل الفضائل ومحارسة الخير. وهذه مقتبسات تدل على تردداته وشكـه. «ان الانسان ابن عوائده ومالوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه. قالـي ألقـه من الأحوال حقـ صار خلقـاً وملكة وعـادة، تنـزل مـنزلة الطـبـيعة والـجـبـلـة. واعتـير ذـلـك في الأـدـمـيـنـ تـجـدهـ

(١) الفارابي: كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي نجـار، بيـروـت، ١٩٦٤ صـ ٧٨.

كثيراً صحيحاً^(١). «ان الله سبحانه ركب في طبائع البشر» الخير والشر... والشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مراعي عوائده ولم يهذبه الاقتداء بالدين^(٢). «ان النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر»^(٣). «الخير والشر طبيعتان موجودتان في العالم لا يمكن نزعهما، وإنما يتعلق التكليف بأسباب حصولهما، فيتعمّن السعي في اكتساب الخير بأسبابه ودفع أسباب الشر والمضار»^(٤). «الترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والفسفة وعوائدها»^(٥). هذه المقتبسات تعني أن الطبيعة الإنسانية ليست مما يسهل تحليله وتحديد في صيغة بسيطة. فالله، في نظر ابن خلدون، خلق طبيعة الإنسان، إلا أن معرفتنا بها لا تستطيع تجاوز ما يعلمنا إياه الوحي، ولا ما ي قوله الواقع.

وهكذا فشلت الفلسفة التأملية، في هذه النقطة الأساسية، وعجزت عن التعبير عن نزعات الإنسان الحسوس، وبالتالي فشلت في تحديد المقومات الحقيقة للوجود الاجتماعي. للنظام الفلسفـي مقتضيات لا تجد دوماً ما يوافقها في الواقع الحسوس. ومن هنا الحاجة إلى إعادة البحث في مقومات الوجود الاجتماعي، لكن على أساس منهج جديد. وسيزداد هذا الأمروضحاً بعد فحص الطريقة التي تصورت بها الفلسفة التقليدية السلطة السياسية في شكلها العام.

النصوص التي يشير فيها ابن خلدون إلى «السياسة المدنية» ضئيلة وغير واضحة بالنسبة إلى مدى إطلاعه على الفلسفة السياسية التقليدية. وفي الحقيقة، لم يكن ابن خلدون في حاجة كبيرة إلى معرفة تفصيلية

(١) المقدمة، ص ٤١٩. انظر أيضاً ص ٩٠٠.

(٢) المقدمة، ص ٤٢٢.

(٣) المقدمة، ص ٤١٤.

(٤) المقدمة، ص ١٢١١.

(٥) المقدمة، ص ٤٨٣.

عن فلسفة الفارابي أو أي فيلسوف آخر. فالحكم على الفلسفة السياسية المثالية صادر عنده كنتيجة منطقية لكيفية طرحه لمشكلة التاريخ وتطور الدولة. انه يميز تبييراً قاطعاً بين السياسة الفعلية أو السياسة الحاصلة كواقع والسياسة المرغوب فيها أو السياسة الواجبة. ويرى أن هذه الأخيرة قد تكلم الفلاسفة عليها «على جهة الفرض والتقدير»^(١). السياسة المدنية الفلسفية، أي سياسة «المدينة الفاضلة»، هي سياسة «نادرة أو بعيدة الواقع»، إذ أنها تدور على «ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكم رأساً»^(٢). ومن البديهي أن هذا الفهم لفكر الفلسفة السياسي لا ينطبق على حقيقته ويفعل غنى تخليلات «جمهورية» أفلاطون وقسمها منها من سياسة الفارابي. كانت الفلسفة المثالية الأفلاطونية جواباً عن سؤال هو في منتهى الأهمية العملية، سؤال عن ماهية العدالة. وكانت مثالية الفارابي هي أيضاً متمحورة حول حاجة إنسانية عميقة، وهي حاجة البحث عن السعادة. وأرسطو نفسه، رغم أنه ذو ميل واقعية قوية، يبحث في «السياسات» عن «الدستور الأمثل» وعن

(١) المقدمة، ص ٧١٢.

(٢) المقدمة، ص ٧١١ - ٧١٢. في الحقيقة، هذا الرأي حول موضوع السياسة المدنية الفلسفيةرأى مستغرب. فالفارابي لا يتصور مدينة بدون حاكم ولا يحدد موضوع «العلم المدلى» بهذا الشكل. انظر للفارابي: «تحصيل السعادة». جيدر آباد. ١٣٤٥ هـ. ص ١٦. والفصل الخامس من كتاب «احصاء العلوم». وكذلك افلاطون. فهو لا يتصور جمهوريته المثلية بدون حاكم رئيس. فإذا يعني ابن خلدون بالاستثناء عن الحكم رأساً؟ أن التفسير المعمول لهذه العبارة، أي التفسير الذي يتفق مع ما قاله ابن خلدون عن السياسة المدنية في معرض تبييزه لعلم العمران عن العلوم القريبة منه (المقدمة، ص ٢٦٦)، هو أن الاستثناء عن الحكم لا يعني عدم وجودهم كلياً، وإنما يعني عدم الحاجة إلى تدخلهم أو تصرّفهم. فأعضاء المدينة الفاضلة أو الجمهورية المثلية يعيشون بحسب مقتضى الأخلاق الحية والنظام العادل. ومن هنا انخفاض حاجتهم إلى ضغط الحكم المباشر أو قوتهما وقوفهم. إن نظام حياة المجتمع الفاضل يسير لأن المجتمع لا يحتاج إلى تدخل الحكم في حياة أعضائه.

«أفضل أشكال الدساتير» المعاوجة مع حاجات الحيوان السياسي وتطلعاته^(١)). إلا أن ابن خلدون لا يبدي كثير اهتمام بمقاصد الفلسفه الحقيقية. فاللغة المعيارية، أي لغة المثال والواجب، بعيدة عن قلمه بعد كله^(٢). ولذا، فهو لا يبحث في السياسة خارجاً عن السياسة نفسها، كما هي حاصلة في الواقع، وتتوارى فكرة الإصلاح السياسي عنده لتحول ملتها فكرة المعرفة الواقعية لأشكال السياسة وضروابها.

يُميز ابن خلدون ثلاثة أشكال أو أنواع من السياسة الفعلية، الحاصلة في الواقع، وبالتالي ثلاثة أشكال من الحكم أو السيادة. الأول هو «الملك الطبيعي» وهو ملك بدائي، إذ أنه يقوم على القهر والتلطف في استفلال الحكم لصلحة الحاكم، أي على «حل الكافة على مقتضى الفرض والشهوة». والثاني هو الملك «السياسي»، أو «السياسة العقلية»، وقوامها «حل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار».. وتكون القوانين فيها «مفروضة من العقلاة وأكابر الدولة وبصرائهما». والثالث هو الخلافة، أو السياسة الدينية، وهي «حل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخرىية والدينوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة»^(٣). هذه الأنواع الثلاثة، كان الفارابي يعرفها. لكن تركيزه كان على النوع الثالث الذي لم يكن متواافقاً تماماً مع تصوراته عن السياسة العقلية المثالية. ومن هنا محاولته

(١) أرسطو: *السياسات*، الكتاب الأول، ١٣، ١٢٦٠ ب، الكتاب الرابع، ١، ١٢٨٨ ب، الكتاب السابع، ٢، ١٣٣٤ أ، الكتاب السابع، ١٠، ١٣٣٠ أ.

(٢) انظر حلء حسين: *المراجع السابق*، ص ١٣٣ ج، بوتول: *المطول في علم الاجتماع*، الجزء الأول، ص ٢٢.

علي الوردي: *المراجع السابق*، ص ١٧١ وما بعدها.

(٣) المقدمة، ص ٥١٦ - ٥١٨. انظر أيضاً ص ٧١١ - ٧١٢، لويس غارديه: *الماضرة الإسلامية*، ص ٢٥٨.

لتوفيق بين الشارع والفيلسوف تحت شعار وحدة المعنى بين الامام والفيلسوف والشارع^(١). وابن سينا سار في الاتجاه نفسه حيث حاول تقديم تبرير عقلي للنبيه^(٢). لكن هذا النهج لم يلق قبولاً عند ابن خلدون. فهو يرى أن الفلسفة يلجمون اضطراراً إلى الخصائص الحسية للواقع الاجتماعي من أجل البرهنة عقلياً على ضرورة الشارع. فهم يقولون بضرورة الاجتاع للإنسان، ولكنهم يؤكدون أن هذا الاجتاع لا يمكن أن يستمر بدون تدخل رجل غير عادي، يبعثه الله لفرض الشرائع ومنع التزاعات التي تنشأ من اختلاف المصالح بين الناس ويمكن أن تؤدي إلى هلاك النوع البشري^(٣). فالرسول الذي يتصل بعالم الملائكة يعرف ما يعرفه الفيلسوف الذي يتصل بعالم العقولات. والنظام الذي يفرضه على الناس لا يختلف جوهرياً عن النظام الذي يريد الفيلسوف إقامته^(٤). هذا الرأي ينطوي في نظر ابن خلدون على خلل مزدوج. فمن جهة أولى، يفترض هذا الرأي أن الإنسان غير مندفع تلقائياً نحو الخير الاجتماعي، وهذا الافتراض يتعارض مع أحد المبادئ الأساسية في نظرية الفلسفة ومن جهة ثانية، يحمل هذا الرأي الواقع التاريخي الذي يرهن على أن بعث الرسول ليس له ضرورة مطلقة من أجل حفظ المصالح العامة بين الناس ومن أجل تنظيم الحياة الاجتماعية السياسية. «حياة البشر قد تم من دون ذلك ، بما يفرضه

(١) الفارابي: تحصيل العادة، ص ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤.

(٢) ابن سينا: كتاب العلم، الجزء الثاني، ص ٩٠. النجاة، الصفحات الأخيرة.

(٣) المقدمة، ص ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٥١٩ - ٥٢٠

(٤) ينبغي الاشارة إلى أن ارادة البرهنة عقلياً على ضرورة النبيه كانت موجهة عند بعض المفكرين الشيعة نحو البرهنة على ضرورة الامام. فهل هذا القصد كان موجوداً في تفكير الفارابي وابن سينا؟ المسألة غامضة. ويدو أن حلها عسير. انظر في هذا الصدد دراسة فوزي نجار عن العلاقة بين المذهب الشيعي وفلسفة الفارابي السياسية. (راجع البيبليوغرافيا).

الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المحسوس الذين ليس لهم كتاب. فإنهم أكثر أهل العالم. ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والأثار فضلاً عن الحياة^(١)). بعبارة أخرى، إن مسألة ضرورة النبوة ليست مسألة عقلية، وإنما هي مسألة سمعية، مدركها الشرع على مذهب السلف.

معنى هذا الاعتراض عميق جداً. ففضلاً عن كونه يحدد للسلطة السياسية مصدراً اجتماعياً، يضع الفلسفة السياسية التقليدية أمام إحراج: فإما أن تتخلى عن دعواها الخاصة بالنظام السياسي الأمثل، وفي هذه الحالة تنكفيء على نوع من النسبية التي يتوجب عليها الخضوع لشروط الواقع، وأما أن تحتفظ بمقولاتها ومقاصدها، وفي هذه الحالة ينبغي أن تتخلى عن تفسير الحوادث الواقعية في الاجتماع الإنساني. إن الفلسفة السياسية التقليدية لم تقدر أن تواجه الواقع السياسي القائم على أسس أخلاقية أو سosiولوجية مخالفة لتصوراتها المثالية، فاصطدمت بمقتضيات مبادئها الخاصة وبضرورات الواقع التاريخي، وعجزت عن التجاوب مع حركة الواقع من خلال مقولاتها المجردة وغير المطابقة. وهذا كاف لترك وجهة نظرها وللبحث بطريقة أخرى عن حقائق السياسة والاجتماع البشري. إذا كانت فلسفة الفارابي لم تنجح في التألف مع النظام القائم على الشرع، فالسبب يعود إلى أنها لم تخرج إلى عالم الواقع تستنطقه وتقرره وتبحث عن استيعابه من الداخل . وهذا الخروج إلى عالم الواقع هو بالضبط ما أراده ابن خلدون وقام به. إلا أنه اصطدم بعقبات. فكيف تقلب عليهما؟

لم يستطع مذهب الفلسفه في الأخلاق أن يجا به المذهب المفروض

^(١) المقدمة، ص ٢٧٥.

من الشريعة لأسباب عده. ومنها أن هذا الأخير تكون من خلال تفاعل مع الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وان نشاط الفقهاء عكس حاجات حقيقية في حياة الجماعة الاسلامية^(١). ومن هنا، انطربت على ابن خلدون مشكلة كيفية تحديد موقع الأخلاق الشرعية بالنسبة الى دراسة المجتمع والدولة. فما ينبغي تجنبه هو الواقع في فخ الوجهة الفقهية، ولا سيما بعد إغفال باب الاجتهاد^(٢). وقد وجد ابن خلدون السبيل لحل هذه المشكلة في الاعتراض الذي وجّهه الى الفلسفه. فإذا كانت النبوة غير واجبة بالعقل، فإنه من الجائز اعتبارها ظاهرة، أصلها غيبى والاعتراف بها يتطلب الإيمان، إلا أنها يمكن أن تدرس على صعيد تأثيرها وظهورها في التاريخ. فالدين ليس عقيدة وإيماناً وحسب. إنه بالإضافة الى ذلك ظاهرة إجتماعية تاريخية. واعتباره من هذه الجهة يسمح بالخروج من دائرة المذهبية الشرعية الأخلاقية، ويحرر الفكر من رقبة التقليد. ان مضمون الشريعة مضمون معقد. وبقدر ما لا يقتضي هذا المضمون تغييرًا بين الحياة الدينية والحياة الاجتماعية، يمكن تناوله من زاوية الأشياء الاجتماعية. هذا هو موقف ابن خلدون في هذه المسألة الهامة. فلنحاول القاء مزيد من الوضوح عليه.

الشريعة بوصفها وحيًا إلهيًّا تعبر عن معنى مصير الإنسان. ولكنها بوصفها وحيًا موجهاً الى بشر يعيشون في مجتمع معين، لا بد من أن تهم بنمط حياة هؤلاء البشر. ومن وجهة مسبقة، يمكن أن ينشأ تعارض ما بين نظام سياسي لا يعرف الوحي ونظام آخر مؤسس على الوحي. فهذا الأخير مبني بحسب جدلية الدنيا والآخرة، بينما يقتصر بناء الأول

(١) راجع: غولدنبرغ: العقيدة والشريعة في الإسلام. الفصل الثاني: أ. ج. شاخت: اصول التشريع الحمدي. مختصر لتاريخ الفقه الإسلامي.

(٢) المقدمة. ص ٩٩٣ - ١٠١٧.

على حاجة تنظيم الحياة الدنيا. وقد لاحظ الفقهاء بجملتهم التعارض بين التوعين من النظام السياسي على صعيد التاريخ الإسلامي والسابق للإسلام. فالخلافة وجملة المؤسسات التابعة لها تتمثل في نظر هؤلاء الفقهاء غوّож النظام السياسي العادل. وإذا حالت النزاعات والانقسامات في الجماعة الإسلامية دون تحقيق الخلافة بصورة كاملة، فهذا لا يمنع من بقائها المثال الذي لا يُمس والغوّож الذي لا يتبدل، أي النظام الذي بالنسبة إليه يحكم علىسائر أشكال التنظيم السياسي للمجتمع. نظرياً، الحكم على الملك الطبيعي، وعلى الملك السياسي، غير قابل للمراجعة والاستئناف. ولكن، عملياً، الأشياء ليست بهذه البساطة. فالملك قد سبق الخلافة، وظل باقياً، بينما تلاشت. على هذه الفكرة، يركز ابن خلدون كل فكره التقديري، ويرهـن أن حكم الشرع على السلطة الدينية ليس حكماً مطلقاً، وإن التنظيم الاجتماعي للسلطة فرض نفسه في الواقع على التنظيم الذي استمد من الشرع. ففي رأي ابن خلدون، يجب التمييز بين مقاصد الشريعة والشكل الذي تتبلّسه. فقد اعتقد الناس إجمالاً أن الشرع يخدم الملك والسلطة الدينية بدون تمييز أو قيد. ولكن الحقيقة، في رأي ابن خلدون، هي أن الشرع لم يخدم الملك في ذاته ولذاته، ولم يمنع من طلبـه واستعمالـه. وإنما ذم إساءة التصرف به والهـيد به عن جادة الصلاح والخير، أي أن الذم وقع على الطغيان والاستبداد والجور والاسراف في الإقبال على المـذـنـات وـاشـبـاعـ الشـهـوـات بـواسـطـتهـ. ما يعني أن الذم يتعلق بشكل معين من الحكم والسيادة، ولا يتعلق بالملك في نفسه^(١). عليهـ، إذا كان الشرع لم يشـجـبـ الملكـ بصـورـةـ قـاطـعـةـ، فـذـلـكـ لأنـهـ ذوـ أـسـاسـ فيـ الطـبـيـعـةـ الإنسـانـيـةـ وهوـ ضـرـوريـ لـقـيـامـ الشـرـيـعـةـ نفسهاـ. انـ الشـارـعـ يـرـيدـ خـيرـ

(١) المقدمة. ص ٥٢٠ - ٥٢١. انظر أيضاً ص ٥٤٠.

الانسان، وليس للخلافة أن تزيل اعتباطياً ما يصنعه الانسان طبيعياً لخيره.

لقد طرحت قضية خلافة النبي مشكلات عده. ومن هذه المشكلات، مشكلة معروفة لهم ابن خلدون بنوع خاص، وهي مشكلة اشتراط القرشية في الرجل المؤهل لخلافة النبي على رأس المسلمين^(١). فالرأي السائد في أوساط المسلمين هو أن اشتراط القرشية إنما كان بهدف استمرار البركة الإلهية الحاصلة للبشر بواسطة النبي وعائلته. ولكن هذا التفسير، في نظر ابن خلدون، لا يدل تماماً على مقصد الشارع. إذ ينبغي البحث عما هو أبعد من البركة، التي لا يجوز انكارها على أي حال، كسبب رئيسي حل النبي على وضع هذا الشرط، مع العلم أن خطابه موجه إلى كافة البشر. إن السبب الحقيقي لاشتراط النسب القرشي هو، بعد السبر والتقصيم، «اعتبار العصبية التي تكون بها الحياة والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهليها وينتظم حل الإلفة فيها»^(٢). فما زاده النبي هو مصلحة جاعته التي قبضت بأن تكون الرئاسة في قريش لغبنة عصبيتها على سائر عصبيات العرب. وعلى هذا الأساس، لا يبدو اشتراط النسب القرشي في خليفة الرسول مفروضاً على حياة المسلمين من خارج. بل، على العكس، انه يبدو تعبيراً عن احترام الواقع الاجتماعي السابق للوحي. والنتيجة التي يصل إليها ابن خلدون على أساس هذا التفسير هي أن خليفة النبي لم يكن قريشاً إلا بسبب الظروف التي سادت أيام نزول الوحي. وعلى سبيل التعميم، كل رئيس يتولى إدارة شؤون المسلمين ومصالحهم ينبغي أن يتتوفر فيه شرط الغلبة الموجود في العصبية المسيطرة كما ينبغي أن يتتوفر فيه شرط العلم

(١) المقدمة، ص ٥٢٣ - ٥٢٤.

(٢) المقدمة، ص ٥٢٥.

وشرط الفضيلة وسواها. إذ، وحده، الرجل الذي يتغلب في قومه يقدر على قيادة قومه. ويرد ابن خلدون هذا الواقع الى إرادة الله نفسه. «إنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردتهم عن مضارهم، وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه». ^(١) ويختصر ابن خلدون فكرته في هاتين العبارتين: «لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم. وقل أن يكون الأمر الشرعي مختلفاً للأمر الوجودي». ^(٢)

يتسع ابن خلدون، في فصول معروفة، في تطبيق هذه الفكرة العامة. ولكن، حتى لا تستبق الأمور، نكتفي الآن باظهار قيمة هذه الفكرة على صعيد العلاقات بين الأخلاق وعلم العمران.. وفي الواقع، يدرك ابن خلدون تفوق أخلاق الشريعة على أخلاق الفلسفة، ولا يخفى موقفه منها: «العدل الحض إنما هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة اللبث». ^(٣) ولكن مشكلته ليست في الجانب العقائدي من تلك الأخلاق. إنه لا يطرح نفسه مدافعاً عن نظام معياري، ولكنه لا يستطيع تجاهل الدور الغالب الذي كان لأخلاق الشريعة في التاريخ العربي الإسلامي. وهذا السبب، نراه يبحث في هذا التاريخ عن العوامل التي هي، بمعنى ما، أبعد من الشريعة، أي العوامل الاجتماعية التاريخية الثابتة التي تواصل تأثيرها عبر مراحل التاريخ الإسلامي في الشرق وفي الغرب. هذه العوامل تحتل الأولوية في نطاق ما يبحث ابن خلدون عن فهمه وتفسيره. وفي الواقع، يتجاوز التفسير التاريخي والسوسيولوجي مستوى الأخلاق من حيث أنه يود أن يكون عودة الى الأشياء نفسها. وبهذا التغيير في المستوى، يتم تحطّي النزاع بين العقل

(١) المقدمة، ص ٥٢٦.

(٢) المقدمة، ص ٥٢٧ من أجل المزيد حول نظرية ابن خلدون الى الخلافة، انظر مقال حسن: «نظرة ابن خلدون في الخلافة». في ندوة الدار البيضاء، ص ٢٩ - ٣٩.

(٣) المقدمة، ص ٨٧١.

والشرع. فالشرع، من حيث تحقق وتجسد في أشكال الحياة الجماعية في التاريخ العربي الإسلامي، قد أظهر كيفية تألفه مع الواقع الدنيوي الخارج عن نطاق تأثير الدين. وبهذا التموضع والتجسد أصبح قابلاً للوقوع تحت الاعتبار الذي موضوعه مصير الدول. وهكذا تحول الواجب والحق إلى واقعات تصحّ ملاحظتها وضعياً.

كان الماوردي من أشهر المفكرين المسلمين الذين حاولوا تحديد قواعد ومعايير للحكم العادل. وقد وضع كتاب «الأحكام السلطانية» من أجل تبيين ما للإمام وما عليه من حقوق وواجبات «توحياً للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحرياً للنصفة في أخذه وعطائه»^(١). وقد اعتبر ابن خلدون أن الماوردي استوفى الكلام على نظرية الإمامة من الناحية الدينية. ولذلك، فهو يحيل إلى كتاب «الأحكام السلطانية» في كل ما يتعلق بسائل الإمامة دينياً^(٢). ولكن ابن خلدون، يتناول الإمامة من وجهة أخرى. ولذا لا يتكلم اللغة التي تكلمتها الماوردي في حديثه عن الإمامة وتنظيمها ومؤسساتها ووسائلها. وهذا نص يعبر تعبيراً واضحاً عن قصده ونهجه:

«ان كلامنا في وظائف الملك والسلطان ورتبته إنما هو بقتضي طبيعة العمران وجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع. فليس من غرض كتابنا، كما علمت. فلا تحتاج إلى تفصيل أحکامها الشرعية، مع أنها مستوفاة في كتب الأحكام السلطانية مثل كتاب القاضي أبي الحسن الماوردي وغيره من أعلام الفقهاء. فإن أردت استيفاءها، فعليك بطالعتها هنالك. وإنما تكلمنا في الوظائف الخلافية وأفردناها لتميز بينها وبين الوظائف السلطانية فقط، لا لتحقيق أحکامها الشرعية. فليس من غرض كتابنا. وإنما تتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، طبعة الحلي، القاهرة، ١٩٦٦، ص. ٣.

(٢) المقدمة، ص. ٥٦٦، ٥٧٠، ٦٠٣، ٦١٥.

في الوجود الإنساني»^(١).

وهكذا يتم الانتقال من دائرة الأخلاق إلى مجال علم العمران بدون إثارة نزاع نظري. هذا النزاع يمكن أن يظهر في نهاية الدراسة السوسيولوجية. لكن ابن خلدون لا يأبه في تأسيسه لعلم العمران للنتائج المترتبة على عمله. وإنه لصحيح أن ابن خلدون أظهر، لما كان في مصر قاضي قضاة المالكية، احتراماً كبيراً لقيمة الفقه الجزرية والتأديبية^(٢). ولكنه، في مرحلة كتابة «المقدمة»، كان همه الأكبر توضيح وجهة نظره حق لا يصطدم مع علماء الدين المتزمتين وأصحاب العقول الضيقة. وفي هذا الاتجاه، لم يتردد في الاعتراف بأوجه الشبه بين وجهة نظره ووجهة نظر مؤلفين معروفين كابن المقفع أو الطرطوشى وسواهم، كما أنه لا يخفي مآخذه على هؤلاء المؤلفين سواء من جهة تحديد موضوع علم العمران أم من جهة البرهنة على المسائل التي عالجوها والإحاطة بها^(٣). وفي الحقيقة لم يكن في وسع هؤلاء المؤلفين اكتشاف طريقة التفكير السوسيولوجي. إلا أنهم ساعدوا فكر ابن خلدون على الخروج من إطار التكاليف الشرعية. فالطرطوشى مثلاً كان قد وسع أفق استقصائه فشمل شعوب العصور السابقة للإسلام، فضلاً عن الشعوب الإسلامية، ووضع تميزاً مستوحى من خصائص الحياة السياسية لهذه الشعوب بين «الأحكام» المبنية على قواعد عقلية غير مبرهنة و«السياسات» المبنية على روح العدل والتضامن الاجتماعي^(٤). فإذا

(١) المقدمة، ص ٦٠٣.

(٢) التعريف، ص ٢٧٣ - ٢٨٠، محسن مهدي: المرجع المذكور، ص ٥٥ - ٥٦، محمد أبو زهرة: «ابن خلدون والفقه والقضاء». في أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ص ٦١٤ وما بعدها.

(٣) المقدمة، ص ٢٦٨ - ٢٦٩.

(٤) الطرطوشى: سراج الملوك، طبعة بولاق ١٢٨٩ هـ، انظر أيضاً: علي الوردي: المراجع المذكور، ص ١٩٢ - ١٩٦.

كان مأخذ ابن خلدون صحيحاً، فإنه لمن الصحيح أيضاً أن هذا التمييز قد لعب دوراً منهاً في عملية رده للكلام على السياسة الى دراسة السياسة كظاهرة اجتماعية. كان ابن خلدون يعرف بالتجربة حقيقة السياسة والواقعات السياسية. بيد أنه كان يحتاج الى استيعابها في النسق العام لفكرة. وقد وجد بعض الفائدة في عقلانية الفلسفة دوغماتية الفقهاء وفي تجربية الوعاظ الأخلاقيين. إلا أنه وجد أيضاً أن هذه كلها غير كافية لتعقل السياسة والإحاطة بها. فالوجهة النظرية المؤهله للتتأليف بين مختلف المعطيات العينية والمجردة وبلورتها في شكل نسق شامل هي الواقعية السوسيولوجية. وهذا يعني أن الواقعية السوسيولوجية التي اعتمدها ابن خلدون إنما جاءت نتيجة تفاعل وتوازن بين السياسي المحنك الخارج بدون أوهام من حلبة السياسة، والفيلسوف الناقد للفلسفة، والمتفقه المستقيم والمؤرخ المنفتح على آفاق التاريخ العالمي.

وفي ختام هذا التحليل، يقع علينا أن نبدي ثلاط ملاحظات. الأولى منها تتعلق بتعريف علم التاريخ وصلته بالأخلاق. وفي الواقع، نفهم الآن، في ضوء التحليلات السابقة، سبباً من أسباب غنى التعريف الذي يقدمه ابن خلدون لعلم التاريخ. فالثقافة الفقهية الاجتماعية التي تطبع بها كانت حاضرة ومؤثرة في صياغته للقواعد الواجب اتباعها وفي تصوره للإدادة التاريخية التي يجب معالجتها في علم التاريخ. فالتقالييد والعادات والنظم والسير والمذاهب، والفرق أو التشابهات بين الشعوب والأجيال، ونشوء الدول وتطورها وتحول الظاهرات العمرانية، هذا جيئه يدخل في موضوع علم التاريخ وقد تحول الى علم العمران. فكان علم العمران عند ابن خلدون جاء استجابة حاجة تاريخ كان يبحث عن معرفة نفسه وكيفية نموه وتطوره.

وتنطوي هذه الملاحظة على تعين للحدود الزمانية والمكانية للواقع التاريخي الذي حاول ابن خلدون تعقله وتفسيره. وفي الواقع، يميز ابن

خلدون في مجرى التاريخ العام للبشرية حقباً أو انقلابات أربع. « وقد كانت في العالم أمم الفرس الأولى والسريانيون والنبط، والتتابعة وبنو إسرائيل والقبط، وكانوا على أحوال خاصة بهم في دولهم وملوكهم وسياستهم وصنائعهم ولغاتهم وأصطلاحاتهم وسائل مشاركتهم مع أبناء جنسهم، وأحوال اعقارهم للعالم، تشهد بها آثارهم. ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب، فتبدل تلك الأحوال وانقلبت بها العوائد إلى ما يجنسها أو يشابها، وإلى ما يباينها أو ينأى عنها. ثم جاء الإسلام بدولة مصر، فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلبة أخرى، وصارت إلى ما أكثره متعارف لهذا العهد؛ يأخذه الخلف عن السلف. ثم درست دولة العرب وأيامهم وذهبت الأسلاف الذين شيدوا عزهم ومهدوا ملوكهم، وصار الأمر في أيدي سواهم من العجم مثل الترك بالشرق والبربر بالغرب والفرنجة بالشمال. فذهبت بذاتها أمم وانقلبت أحوال وعوايد، نسي شأنها وأغفل أمرها»^(١). في الكتابين، الثاني والثالث، من «كتاب العبر»، يروي ابن خلدون، بتفاوت، أخبار هذه الانقلابات الأربع. إلا أنه، في «المقدمة» يركّز تأمله على الحقبة العربية الإسلامية، أو بتعبير أدق، على الحقبتين الأخيرتين. وما الأمثلة التي يلجأ إليها من تاريخ الفرس والأمم القديمة الأخرى، في مواضع متفرقة، سوى شواهد لدعم أفكاره المستمدة من تاريخ العرب والبربر، وهو تاريخ تجربى فصوله في إطار جغرافي واضح الحدود إجمالاً. وبحسب التقسيم المعروف في ذلك الزمان لأقاليم الأرض، فإن هذا الإطار الجغرافي يبدو أفضل من غيره، إذ أنه يتدلى على الأقاليم الثلاثة المتوسطة من أصل الأقاليم السبعة المعتبرة عند الجغرافيين. ويلاحظ ابن خلدون أن معظم الانجازات الحضارية في تاريخ الإنسان قد ظهرت في هذه الأقاليم المتوسطة المعتدلة التي تتطابق مع عالم البحر

(١) المقدمة، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

المتوسط وما يكمله شرقاً. فهو يدرك الحدود الزمانية والمكانية لمادة تأمله، ويعتقد أن أفضل ما في تاريخ الإنسان موجود داخل تلك الحدود^(١).

٢ - نظام المجتمع

من الأقوال المبتدلة القول بأن المجتمع أو الاجتماع الإنساني ضرورة طبيعية. فقد قال فلاسفة وكرروا هذا القول. وابن خلدون يعرف ذلك^(٢). فالإنسان محتاج، من أجل الحافظة على نفسه، إلى التعاون مع أبناء جنسه لتأمين ما هو ضروري للبقاء ولرذ العداون من الحيوان^(٣). وقد اختلف المفسرون في تقدير هذه الفكرة الانطلاقية في علم العمران الخلدوني. فبعضهم مرّ عليها بسرعة، وبعضهم رأى فيها أساس نظام الحاجات الذي ربما استخدمه ابن خلدون كنموذج لصياغة تصوراته السوسيولوجية. ولكن يبدو لنا أن جميع المفسرين لم ينتبهوا لناحية رئيسية في هذه الفكرة، وهي استلزم الضرورة الطبيعية للإجتماع لتنظيم يشمل الأفراد المتعاونين. ولقد حاول أرسطو، في مطلع كتاب «السياسات»، أن يبين أسبقية المجتمع ككل بالنسبة إلى الأفراد والعائلات التي يتتألف منها المجتمع. إلا أن محاولته تدرج في إطار تصور عام لنشوء الدولة من تجمع عناصر متراة طبيعياً، وهذا التصور يحمله على الانتقال بسرعة من مستوى الملاحظة السوسيولوجية إلى فحص مختلف أنواع السلطة والحكم التي من شأنها أن تجذب عن سؤاله الأساسي حول أفضل النظم السياسية الممكنة في الواقع. وكذلك حاول المفكرون الحديثون، من أمثال روسو وماركس ودوركايم، أن يعيّروا أصولاً أخرى للطابع الكلي للمجتمع. واختلفوا طبعاً فيما بينهم.

(١) المقدمة، ص ٣٣٤.

(٢) المقدمة، ص ٢٧٢.

(٣) المقدمة، ص ٢٧٣.

إلا أنهم أكدوا جميعهم ضرورة البحث عن أصل للوجود الجماعي من حيث هو كل منظم. أما ابن خلدون، فإنه كالفارابي لا يخصص أي بحث، ولا يعطي أي إشارة حول مسألة الأصل هذه. أكثر من ذلك، إنه لا يهتم إلا نادراً بالتحليل الميكرو - سوسيولوجي، ولا يهتم إجمالاً بمسألة أنماط التجمع وأشكال الترابط التعاوني. ففي نظرته العامة، لا يترك الوعي بواقع المجتمع الشامل متسعًا لاعتبار ظاهرات ثانوية ظاهرة العائلة. الواقع الاجتماعي مدرك عنده، رأساً، كواقع كلي معدّ الترکيب.

ويبدو هذا الادراك بصورة أولية من خلال مفهوم العمran، بتعدد جوانبه واتساع محتواه. فالعمران هو ذلك الواقع الطبيعي الاجتماعي الذي تظهر فيه وتزول الظاهرات العامة والواقعات الجزئية المفردة في حياة الإنسان، من أحوال التوحش والتصارع إلى أحوال التحضر والفنون في العلوم والفتون والصناعات، هو ذلك الواقع الذي تتشّأ الدول فيه وتقوّت، ويتولى فيه تتابع الأجيال ويتشكل التاريخ. إنه واقع كلّي متراّبط الأجزاء ترابطاً عضوياً، وهو يفرض نفسه بهذه الصفة في حقل الملاحظة. فالتحليل الماكرو - سوسيولوجي وحده يصلح لدراسته. وهذا التحليل هو بالفعل ما يطبقه ابن خلدون في الباب الثاني والباب الثالث والباب الرابع والباب الخامس من «المقدمة». وإن سوء تقدير هذه الوجهة هو ما جعل موتّيه على الزعم «أن آراء ابن خلدون الاجتماعية ليست مرتبة في نظام»^(١)، وما جعل الدكتور علي الوردي يقول أن «المقدمة» «غير منسقة أو مرتبة في نظام أعد سابقاً. وكثيراً ما نرى فيها تكراراً ملأً ومقارنات غير مستاغة». وهذا يدل على أن ابن خلدون كتبها عجلأً تحت تأثير فيض الخاطر»^(٢). وفي الواقع، إنه

(١) مونيه: دراسات سوسيولوجية حول إفريقيا الشمالية، ص ٢.

(٢) علي الوردي: منطق ابن خلدون، ص ١٥٣.

من الصعب الموافقة على هذين الحكمين. فبالرغم من التكرار الكبير (وبعض هذا التكرار ذو معنى عميق)، ومن بعض التعديلات التي أجرأها المؤلف على نصّه الأصلي، في أثناء إقامته في مصر، فإن «المقدمة» كتاب متقن التركيب في بنائه العامة^(١). وليس التعقيد الذي فيه سوى انعكاس للتعقيد الذي في الواقع المدروس. وفي الحقيقة، لا يمكن للناظر المدقق أن يقرأ ابن خلدون دون أن يلاحظ الجهد الهائل الذي بذله في بلورة أفكاره وتقديمها للقارئ. فالاستقصاءات والمقارنات والتعديلات مكثفة ومتراقبة ومنسقة في نص «المقدمة» بحيث يجوز الشك، ولو قليلاً، في المدة (خمسة أشهر) التي يقول إنها كانت كافية لوضعها في صياغتها الأصلية.

ومئة نقطة أخرى ينبغي أن نشير إليها هنا. فالتعريف الكلاسيكي للإنسان بأنه حيوان ناطق وحيوان سياسي باق على ازدواجيته عند ابن خلدون. إلا أنه يحمل طابعاً غير موجود عند القدماء. وإذا أخذنا أرسطو، على سبيل المثال، لوجدنا أن عنصري التعريف المذكور غير موصولين فيما بينهما من زاوية الملاحظة السوسيولوجية. إن وجهة نظر أرسطو وجهة فلسفية، ولذا لم يكن الفصل بين الإنسان والحيوان في نظره سوى فصل فلوفي يمكن أن يشكل أساساً لتأملات حول غايات الطبيعة الإنسانية. ولهذا السبب، ذهب أرسطو إلى أن النطق والأخلاق هما ركنا الحياة الاجتماعية^(٢). أما ابن خلدون، فإنه يشدد كثيراً على دور الفكر في الفارق بين حياة الإنسان وحياة الحيوان^(٣). غير أن تشديده يندرج في سياق وجهة يغلب فيها الاعتبار السوسيولوجي على الاعتبار الفلسفي. فالإنسان يعيش في حالة اجتماعية،

(١) راجع رأي ف. روزنتال، في مقدمة ترجمته الانكليزية المهمة لنص «المقدمة».

(٢) أرسطو: *السياسات*، الكتاب الأول، ١٢٥٣.

(٣) المقدمة، ص. ٢٧٠، ٢٧٣، ٩٠٩، ٩٢٤، ٩٨٤.

ليس فقط استجابة لحاجة أساسية أو غريزة تجمعية، وإنما أيضاً بالروية. فهو يفكر في حاجاته وفي الحلول المناسبة، وتفكيره هذا يترك أثراً على مختلف أصعدة الحياة الاجتماعية. وبطبيعة الحال، لا ينبغي طلب أكثر مما كان في استطاعة ابن خلدون أن يعطي. إنه يرى كمراقب اجتماعي تدخل الفكر في الحياة الاجتماعية ويسجل دوره وأهميته في تنظيم الحياة السياسية وفي حركة اختراع الصنائع واستنباط العلوم والفنون. وقيامه بذلك لا يهدف إلى تبيان وظيفة الحرية في الوجود الاجتماعي بل يهدف إلى كشف جانب من جوانب الكل الاجتماعي المنظم. ولا شك في أن مبادرة الفكر لا تستطيع أن تظهر ساطعة فوق تراكمات الواقعات الموضوعية. إلا أن هذا لا يعني انعدامها. فإذا كان ثمة محددات طبيعية واجتماعية لا يستطيع الإنسان تجنبها أو إزاحتها، فإن هذه المحددات لا تؤثر في الحياة الاجتماعية بصورة مطلقة. إن تأثيرها يمر عبر توسط الفكر والرواية، دون أن يعني هذا التوسط أن الفكر يتحكم بردة فعل الإنسان على تلك المحددات. فأهل البدو يستطيعون الخروج من حالة البداوة كلما سُنحت لهم الظروف، لكنهم لا يفعلون دوماً بسبب هذا الاعتبار الاقتصادي أو ذاك الاعتبار الأخلاقي. إن الكل الاجتماعي أوسع من قدرة المبادرات على قيادة حركته. وهو يتغير بكليته بدون أن يسمح للمبادرات الفردية الكبرى التي تظهر بين الفينة والأخرى بأن تؤثر تأثيراً عميقاً في مجرى تغيره. وهذا كله يعني أن ابن خلدون توصل، من خلال مراقبته الدقيقة الشاملة لحياة أهل البدو وأهل الحضر ومقارنته بين أحوال شعوب عدّة، إلى تصور نظام لتركيب المجتمع يأخذ بعين الاعتبار توسط الفكر والرواية، لكن فقط على الصعيد السوسيولوجي. فما هو ذاك النظام؟

كل مجتمع شامل يقوم على بنية تتالف من ثلاثة محددات رئيسية

وهي المحدد الاقتصادي والمحدد السياسي والمحدد الثقافي. تلك هي، على ما يبدو لنا، القضية الأساسية في فكر ابن خلدون السوسيولوجي. وفي الواقع، كلما تكلم ابن خلدون على العمران وعوارضه الذاتية، يذكر بصورة صريحة هذه المحددات الثلاثة. في التمهيد العام لكتاب «العبر»، يعني موضوع الكتاب الأول الذي هو «المقدمة»، فيقول: «الكتاب الأول: في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب»^(١). وفي خاتمة التمهيدات الخاصة بالكتاب الأول، أي «المقدمة»، يقول: «نحن الآن نبني في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجهه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة وال العامة، وتتدفع بها الأوهام وترفع الشكوك»^(٢). وبعد ذلك، يجدد أبواب مجده في العمران ويرتبها، فيجعل موضوع الباب الأول «العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض»، وموضوع الباب الثاني «العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية»، وموضوع الباب الثالث «في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية»، وموضوع الباب الرابع «العمران الحضري والبلدان والأمصار»، وموضوع الباب الخامس «الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه»، وموضوع الباب السادس «العلوم واكتسابها وتعلمها»^(٣). ولا يفوته بعد هذا الترتيب أن يشير بدقة إلى تبريراته. «وقد قدمت العمران البدوي لأنّه سابق على جميعها كما نبني لك بعد. وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش، فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمال أو حاجي، والطبيعي أقدم من الكمال. وجعلت الصنائع مع الكسب لأنّها منه

(١) المقدمة، ص ٢١٣.

(٢) المقدمة، ص ٢٧٠.

(٣) المقدمة، ص ٢٧١.

بعض الوجوه ومن حيث العمران^(١). وفي موضع أخرى، يضيف توضيحاً آخر. ومما يكمن من أمر، فإن فكره يشتمل على تصوّر واضح للمحددات الثلاثة المذكورة وللعلاقات التفاعلية فيما بينها.

المحدد الاقتصادي. - إن البدء بالمحدد الاقتصادي لا يعني أننا تتبع تياراً معروفاً في الفكر الاجتماعي المعاصر، وإنما يعني إننا نتعمق بمعطيات فكر ابن خلدون نفسه. ففي «المقدمة»، يشغل الاقتصاد من حيث هو بعد من أبعاد الواقع الاجتماعي مكاناً مهماً جداً. ونحن نتناوله هنا من هذه الجهة. وعليه، نعتبر أن أفكار ابن خلدون الاقتصادية بالمعنى الحرفي الاختصاصي ليست داخلة في موضوع بحثنا^(٢).

كل مجتمع يعيش في بيئه جغرافية معينة. هذه حقيقة بدائية، تبدو لفريط وضوحاً حقيقة مبتدلة. إلا أنها مع ذلك قد تكون غير مفهومة على وجه الصواب من جهة الصلة الحقيقية بين المجتمع والبيئة. فالمناقشات لا تزال قائمة في أوساط العلماء الجغرافيين والاجتماعيين حول طبيعة ردة فعل الإنسان على البيئة المحيطة به. فلا غرابة إذن في إثارة ابن خلدون لهذه المسألة من وجاهة نظره الخاصة. ولكن، لفهم رأي ابن خلدون في هذه المسألة، ينبغي اعتبار حالة العلم الجغرافي في عصره. فقد كان الجغرافيون آنذاك يميزون ثلاثة أنواع من المناخ: الحر والمعتدل والبارد. ويأخذون بعين الاعتبار إجمالاً درجة حرارة الهواء ونظام الرياح والعلو عن سطح البحر وطبيعة الأقليم العامة. وقد

(١) المقدمة، ص ٤٧١.

(٢) حول أفكار ابن خلدون الاقتصادية، يمكن مراجعة الدراسات الآتية:
- ر. مونيه: دراسات سوسيولوجية حول افريقيا الشالية (الفصل الثاني)،
- صبيح محصاني: أفكار ابن خلدون الاقتصادية ،
- م. شأت: ابن خلدون مفكر اقتصادي رائع.
- م. مراد: «ابو الاقتصاد، ابن خلدون» في اعمال مهرجان ابن خلدون،
- ب. عطا الله: فكر ابن خلدون الاقتصادي.

انطلق ابن خلدون من هذه المعلومات. إلا أنه لم يجعل منها المرجع الوحيد لتفسيراته الاجتماعية^(١). ففي رأيه، ان المناخ الحارة والباردة لا تساعد على ازدهار الحياة العمرانية والفكرية. ومن تأثيرها على الانسان، جسماً ونفساً، يذكر بعض الأمثلة. إن لون الجلد ناتج من المناخ وهو يتغير بتغير الهواء والمناخ. ويذهب ابن خلدون الى أن تغير اللون يكون تدريجياً وينتقل التغير بالوراثة. «وقد ثجى من السودان أهل الجنوب من يسكن الرابع المعتمل أو السابع المتعمر الى البياض، فتبىض ألوان أعقابهم على التدريج مع الأيام، وبالعكس فيمن يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب، تسود ألوان أعقابهم». وفي ذلك دليل على ان اللون تابع لمزاج الهواء^(٢). ويلاحظ ابن خلدون أيضاً تأثير المناخ والهواء في أخلاق البشر وتصرفاتهم. ففي البلاد الحارة، يغلب على الأخلاق «الخفة والطيش وكثرة الطرف»^(٣). بسبب تأثير البيئة، لا بسبب ضعف في الدماغ أو في العقل^(٤). وفي البلاد الباردة، يغلب على العكس الانقباض والتروي والنظر في العواقب. ولا يكون النسب والعرق سبباً لبعض الخصائص إلا حيث تكون القبائل قد حافظت على نقاوتها. وهذا قليل جداً. ويذهب ابن خلدون الى أبعد من ذلك، فيحاول تبيان أثر الخصب والقلة، وكثرة الأكل والجوع، في نفسية الناس ومزاجهم. فيقول ان الأغذية الدسمة المسيبة للسمنة تؤدي الى انخفاض نشاط الجسم والفكير، والى الابتعاد عن الدين وأعمال العبادة

(١) المقدمة، ص ٢٧٥ وما بعدها، ٣٣٠ وما بعدها. راجع ايضاً: سيد محمد بدوي: «المورفولوجيا الاجتماعية...» في أعمال مهرجان ابن خلدون وخاصة ص ١٨٨ وما بعدها.

(٢) المقدمة، ص ٣٣٤.

(٣) المقدمة، ص ٣٣٦.

(٤) المقدمة، ص ٣٣٧.

وعن التشدد في ممارسة الفضيلة. مخلاف الم Jouy والأغذية الجبلية أو البدوية التي تؤدي إلى قوة الجسم ورشاقة الفكر والاقبال على الفضيلة. وباختصار، تؤثر البيئة المغرافية في حياة الجماعات البشرية، في الأبدان والأمزجة والأخلاق، تأثيراً عميقاً. إلا أن تأثيرها ليس تختيّاً صارماً، إذا استثنينا حالة بعض البدو الذين يسكنون القفار البعيدة!

هذا التصور لتأثير البيئة المغرافية على المجتمع يحقق بعض التقدم بالنسبة إلى التصورات السابقة، ولا يقع في تطرف من نوع التطرف الذي توحّي به بعض عبارات مونتسكيو. عند أفلاطون وأرسطو، الادراك واضح للعلاقة بين المناخ وأنواع الحكومات. وعند أبقراط: التعبير عن تأثير المناخ في حياة البشر النفسية والفيزيولوجية بلغ حداً عالياً من الدقة والضبط. «إن سكان المناطق الجبلية العالية عن سطح البحر، الصخرية والمستملة على مجار مائية كافية، حيث يصل تغير الطقس بحسب الفصول مدى كبيراً، يكونون في الغالب ذوي أجسام متينة البنية ومزاج أميل إلى الشجاعة والصلابة. وأما سكان المناطق المنخفضة، الملائمة بالستنقعات، المعرضة للهواء الحار أكثر مما هي معرضة للهواء البارد، وتكون فيها مياه الشرب غير لذيدة، فإنهم يكونون ذوي أجسام بدئية ولون غير صاف، ويغلب فيهم المزاج الصفراوي. ولا تكون الشجاعة والصلابة من صفاتهم الفطرية، وإنما يستطيعون تنميتهما بواسطة مؤسسات معينة. وعلى العموم، يلاحظ أن جسم الإنسان وطبعه يتغيّران بحسب طبيعة البلاد». ^(١) ويدّعى مونتسكيو إلى أبعد من ذلك بكثير، ويعرف للبيئة الطبيعية بتأثير كبير على أخلاق البشر وطبعهم وقوانينهم. وعبارة الشهيرة: «إن تأثير المناخ أول التأثيرات جيغاً» ^(٢) واضحة الدلالة بالرغم من

(١) نص لأبقراط ذكره أرنولد تويني في كتابه. «التاريخ»، باريس، ١٩٥١، ص ٦٩.

(٢) مونتسكيو: روح الشرائع، ص ١٦.

التأويلات المختلفة الممكنته لها. أما رأي ابن خلدون في هذه المسألة، فإنه يبدو معتدلاً متوسطاً. فهو يعترف بأهمية التأثيرات المناخية، ويشير في الوقت نفسه إلى ردة فعل الإنسان على الشروط الطبيعية لحياته. وهذه الردة متغيرة، إذ أنها يمكن أن تصل إلى البيئة نفسها، كما أنها يمكن أن تبقى في حدود بنية الجماعة. ففي العمران البدوي، مثلاً، لا يساعد تأثير المناخ وما يفرضه من نظام معيشة على تكوين ردة فعل تحويلية. وذلك بخلاف العمران الحضري الذي يفسح في الحال للردد على تأثير الشروط الطبيعية، مباشرةً أو مداورة، كما يحصل في عملية اختطاط المدن^(١). وهذا يعني أنه لا يوجد علاقة سببية وحيدة الاتجاه بين البيئة وحياة الجماعات البشرية. وتحليل الجوانب الأخرى للمحدد الاقتصادي كفيل بإظهار المزيد من تعقيدات الواقع.

البيئة الطبيعية وردة المجتمع عليها تشكّلان حدود ما يشتمل عليه تصور رئيسي في فكر ابن خلدون، ألا وهو تصور المعاش. وفي الواقع، تجتمع في هذا التصور كل الأساليب والوسائل التي يستعملها الإنسان لتأمين بقائه على قيد الحياة، وتلتقي فيه كل الجهود، البدائية والمتطورة، التي يبذلها الإنسان في علاقته مع الطبيعة وفي علاقته الاقتصادية مع أخيه الإنسان. فالجماعة الواحدة من الجماعات البشرية تسعى إلى تحصيل معاشها بعمل الزراعة أو بتربية الحيوان أو بالصيد أو بعمل الصناعة أو بواسطة أعمال التبادل. فالزراعة وتربية الحيوان والصيد والصناعة والتجارة، جمعها تدخل في نطاق تصور المعاش^(٢). ومع تقسيم العمل وإزدياد عدد الناس، يتضاعف تعدد العلاقات الاجتماعية وتتأثر بذلك حياة الجماعة كلها. ووفرة المواد الاقتصادية مرتبطة بالمعطيات الطبيعية وبعدد السكان. ولا ريب في أن الزراعة

(١) المقدمة، ص ٨٣٧ وما بعدها.

(٢) المقدمة، ص ٨٩٨ - ٩٠٠.

هي النشاط الاقتصادي الأولى في العمران الحضري، ولكن الصناعة نشاط مهم، إذ أنها تدفع إلى مزيد من التمايز بين الجماعات وبين أفراد الجماعة الواحدة، وتضاعف الاتساح والثروة الاجتماعية. «كثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التي هي سببه»^(١). ولكن الثروة الاجتماعية، كما يلاحظ ابن خلدون، يمكن أن يكون أزيدادها سبباً لمضاعفات خطيرة في حياة العمران. فالثروة الزائدة تؤدي إلى التفنن في أساليب المعاش والترفة، وتوصل في النهاية إلى فساد الأخلاق والخلال النفسي والخلقي، كما أنها يمكن أن تكون سبباً لمغامرات وتقلبات خطيرة على الحياة التجارية، أو سبباً لإهانة الحكماء للشؤون العامة، أو سبباً للغرور التي تهدف إلى السيطرة وإشباع الشهوات. أي أن الثروة الاجتماعية المتزايدة تsem في إحداث الخلل حيث يبدو أن الإزدهار قائم على أساس متينة. ولا يظهر شيء من هذا التشابك بين نتائج كثرة العمران على صعيد المجتمع الذي يعيش بمصادر ثروة محدودة. فالقرى وأهل الجبال عموماً لا يعرفون الترف الموجود في الأمصار الكبيرة وفي المدن الواسعة، لأنهم لا يعرفون أسبابه، وبالتالي فهم بعيدون عن نتائجه. وهكذا يرى ابن خلدون أن العلاقات الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية متراقبة فيما بينها ترابطاً عميقاً، كما ونوعاً. عندما يستتب أمر الدولة وتتصبح في مأمن من الأعداء ومن الفتن، تتطلق حاجات الجماعات البشرية ونشاطاتها بصورة كثيفة. وشيئاً فشيئاً، تتضاعف هذه النشاطات وتلك الحاجات، وتزدهر الفنون والصناعات والعلوم، وتشعب الأحكام والقوانين لترافق نمو العمران وتشعب مرافقه وتغير عوائده. وبصورة عامة، ترتبط النشاطات الاقتصادية في العمران بالشروط الطبيعية وبالحالة الاجتماعية السياسية. وعلى العكس أيضاً، ترتبط حالة العمران الاجتماعية النفسية

(١) المقدمة، ص ٨٦٨.

والاجتاعية السياسية بحاله نشاطاته الاقتصادية.

هذه اللوحة العامة التي استخلصناها من تحليلات ابن خلدون الاجتاعية موجودة بصورة ضمنية في العبارة التي يضعها ابن خلدون في بداية تحليلاته السوسيولوجية: «ان اختلاف الأجيال في أحواهم إنما هو باختلاف نخلتهم من المعاش»^(١).

وفي الواقع، لقد حظيت هذه العبارة بشهرة واسعة، وجرى التقريب بينها وبين عبارة كارل ماركس التي تفوقها شهرة: «ان نمط انتاج الحياة المادية يحدد على العموم عملية الحياة الاجتاعية والسياسية والفكرية»^(٢). وفي الحقيقة، لا ترك أوجه الشبه بين فكرة ابن خلدون وفكرة ماركس مبرراً للإعتراف على المقارنة بينهما. ولكن، لا يجوز الاعتماد على أوجه الشبه المذكورة والذهب الى أن ابن خلدون رائد للهادمية التاريخية^(٣). إذ أن ما يعنيه ابن خلدون لا يتطابق جوهرياً مع ما يعنيه ماركس، والعلاقة بين نمط انتاج الحياة المادية ومظاهر الحياة الاجتاعية ليست هي نفسها عند المفكرين. ففكرة ماركس أدق، بينما فكرة ابن خلدون أوسع. وماركس يفكر في حتمية اقتصادية لا يفكر ابن خلدون فيها. يتحدث ابن خلدون عن الاختلافات بين الأجيال في أحواهم. والأجيال هي ما يعنيه حيث يقول: «ان أجيال البدو والحضر طبيعية»^(٤)، أو حيث يقول: «ان جيل العرب في الخلقة طبيعي»^(٥). ويتحدث ماركس عن البناء

(١) المقدمة، ص ٤٠٧.

(٢) وردت هذه العبارة في تمهد كتاب «نقد الاقتصاد السياسي» الذي وضعه ماركس. عام ١٨٥٩. وتجدر الإشارة الى انه توجد بعض الاختلافات بين ترجماتها، سواء في الفرنسية او الانكليزية او العربية.

(٣) راجع على سبيل المثال، ساطع المصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ٢١٠، ٢١٠، ايف لاوكست؛ المقال المذكور سابقاً، ص ٢٠.

(٤) المقدمة، ٤٠٧، ٤٠٩.

(٥) المقدمة، ص ٤٠٩ - ٤١٣.

الاجتماعي ككل، ميزةً بين البنية التحتية والبنية الفوقية، جاعلاً الثانية تابعة للأولى. بعبارة أخرى، إذا كان ابن خلدون يرى سبب الاختلاف بين أحوال البدو وأحوال الحضر في طريقة تحصيل المعاش، فإنه لا يرى في العمارة البدوي وفي العمارة الحضري بنية تحتية وبنية فوقية، ولا يزعم أن جميع مظاهر العمارة، البدوي أو الحضري، تابعة لطريقة انتاج الحياة المادية. كان ماركس يفكر في رأسمالية القرن التاسع عشر، وتفكيره في المجتمع الرأسمالي قاده إلى ردّ الأحوال الاجتماعية والسياسية والفكيرية في المجتمع إلى البنية التحتية. وكان، في الأساس، مفكراً ثورياً، يعمل لتغليب الطبقة العاملة على الطبقة البورجوازية. أما آفاق الفكر الخلدوني، فإنها مختلفة تماماً. فلا شيء فيها يسمح بتفسير نزعة «المقدمة» العامة في اتجاه المادة التاريخية، لا الأصول الفلسفية ولا الآراء الاقتصادية ولا الوجهة العامة في النظر إلى التاريخ. ان ملاحظة ابن خلدون تدل على إدراك عميق لأهمية الاقتصاد في الحياة الاجتماعية^(١). إلا أنها لا تستلزم ولا تهدف أبداً إلى ردّ الظاهرات الاجتماعية إلى سلسلة واحدة منها.

ان فكر ماركس الاجتماعي ينطوي على إنكار للسياسة كمحدد مستقل في الحياة الاجتماعية، بينما لا يعترف فكر ابن خلدون بأولوية مطلقة للاقتصاد في الحياة الاجتماعية. ففي حياة المجتمع ككل، الاقتصاد محدد رئيسي، ولكنه ليس المحدد الرئيسي الوحيد. وذلك عائد إلى أن بعض أسباب النشاط الاقتصادي، من كثرة العمارة وتزايد السكان، متعلق بتطور الدولة وسياسة القائمين بها. ففي رأي ابن خلدون، يحدث نشاط كثيف في مرحلة ولادة الدولة وتأسيسها

(١) في هذا الصدد، يقول أروين روزنتال: «كان ابن خلدون أول مفكر في القرون الوسطى رأى أهمية الاقتصاد في السياسة وفي محمل حياة أي مجتمع منتظم في دولة، الفكر السياسي... ص ٩٠ وهامش صفحة ٢٦٤».

يكون من نتائجه ظهور إزدهار عام في العمران. ولكن تطور الدولة لا يليث أن يعرقل حركة هذا الإزدهار، إذ تزايد النفقات بسبب طلب الجاه وحياة الترف، مما يتطلب زيادة الضرائب بصورة مستمرة وينعكس سلبياً على حركة الاتساح والتجارة^(١). وبالطبع، يمكن الاعتراض على هذا والقول بأن تطور الدولة لا يسير كما يسير إلا لأن الاقتصاد يسمح بذلك. وفي الحقيقة، لا نرى ابن خلدون يرفض هذا الاعتراض رفضاً قاطعاً، ومع ذلك نراه يتمسك بقوة بفاعلية السياسة. ففي رأيه، العوامل المحددة للنظام الاجتماعي هي عوامل مترابطة بشكل عام، ولكن عمق تأثير الواحد منها يختلف بحسب أطوار الدولة.

المحدد السياسي. إن دراسة السياسة كمحدد من محددات الواقع الاجتماعي أصعب بدون ريب من دراسة الاقتصاد. فالحكم السياسي ظاهرة شديدة التعقيد والالتباس، وهي موضوع دراسة لعلوم عدة متباعدة في الاتجاه والمنهج. واعتبارها في ذاتها، من الوجهة السوسيولوجية، يستلزم تخلياً عن كل نظر معياري واستعداداً متيناً للتعرف على تعقيدات جوانبها. ولا شك في أن ابن خلدون يعي صعوبة اعتبار السياسة من الوجهة السوسيولوجية. إلا أنه يعي في الوقت نفسه المكانة العالية التي يتمتع الحكم بها في الحياة الاجتماعية. ولذلك فهو يعقد له أطول باب في «المقدمة». وفي الواقع، يتسع ابن خلدون في تناول ظاهرة الملك والسلطان من الوجهة الموضوعية المجردة من الاعتبارات المعيارية أو العملية، ويدرس أصول الدولة ونشأتها وأطوارها واستمرارها وتفككها، وتفاعلها مع جميع ظاهرات الواقع العرافي الشامل. وليس تحليلاً في هذا الباب حالية من بعض الالتباس أو من بعض الازدواجية، بسبب تعدد الزوايا التي ينظر في السياسة من خلالها. ولكن، بالرغم من هذا يتضح من مجمل «المقدمة»

(١) المقدمة، ص ٦٦٨ - ٦٦٩، ٦٩٦ - ٦٩٧، ٨٣١.

ان ابن خلدون يعتبر السياسة بعداً أصيلاً، لا يرتد الى سواه، من أبعاد الواقع العمراني، ينشأ فيه جملة من المحادثات التي تحول في تفاعل دائم مع الكل الاجتماعي، ويتغير من حيث الشكل والقوة، ويخضع في نهاية الأمر للمصير العام الذي يخضع له مجرى العمران.

ان أصل ظاهرة الحكم السياسي، في رأي ابن خلدون، موجود في طبيعة الإنسان الحيوانية وفي طبيعة الاجتماع. فالطبيعة الحيوانية تتطوّي على ميل الى العداون والقهر والتغلب، وطبيعة الاجتماع تتطلّب التعاون وتنظيم العلاقات بين الناس. ومن هنا، فإن البشر مضطرون، من أجل تجنب حالة الفوضى والهرج الدائم، الى تسلّم أمرهم للرجل الأقوى في الجماعة، أي للرجل القادر بقوته المادية والمعنوية على فرض الأمن والنظام وعلى تدبير مصالح الجماعة^(١). فالسلطة التي يتمتع بها هذا الرجل مبنية على استعدادات وضرورات طبيعية تظهر مع نشوء حالة الاجتماع. فهي إذن ظاهرة طبيعية اجتماعية^(٢). ويبقى صاحب السلطة مجرد حكم طالما استمرت حياة الجماعة في الحالة البدائية البدوية. ولكن، عندما يتغير نظر حياة الجماعة، يتغيّر دور صاحب السلطة. فالانتقال من معيشة البدو الى معيشة الحضر، وانتظام العمران في دولة، والصنائع والتجارة والفن والتفنن في أساليب الحياة، كل هذا يؤثّر في الدور الذي يضطلع به الحاكم وينقله من طور الى طور. وعلى وجه العموم، يرى الحكم السياسي في خمسة أطوار^(٣). الطور الأول هو «طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها».

(١) المقدمة، ص ٢٧٤ - ٢٧٥، ٤٨٠.

(٢) يلاحظ ساطع المصري بحق ان تصور أصل السلطة السياسية عند ابن خلدون يقع في منزلة بين تصور ارسليو وتصور هوبس له. (دراسات، ص ٢٨٢).

(٣) المقدمة، ص ٤٩٣ - ٤٩٦.

فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب الجد وجبائية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية». والطور الثاني هو طور تمتين الحكم والانفراد به. «ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنِّياً باصطناع الرجال واتخاذ المولاي والصنائع والاستكثار من ذلك لجذع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبة، الضاربين في الملك بمثل سهمه». والطور الثالث هو قمة أطوار الدولة. فهو «طور الفراغ والدعة لتحصيل ثارات الملك ما تزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيغة...». وفي هذا الطور، يبلغ الازدهار أوجه، بسبب الأمان في الداخل وفي الخارج وبسبب التوازن بين سياسة الجبائية وسياسة الإنفاق. أما الطور الرابع، فإنه نتيجة مباشرة لأحوال الطور السابق. إنه «طور القنوع والسلالة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بني أولوه... مقلداً للماضين من سلفه». وسيطرة التقليد تعنى بداية الشيخوخة والهرم ودخول الدولة في طورها الأخير الذي هو طور طروق الخلل إليها في الجندي والمالي، بسبب سياسة التبذير والإسراف وعدم إحكام التدبير». وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن... إلى أن تقرض». وفي هذه الأطوار الخمسة، يتبع الحكم السياسي خطأً دائرياً لا يغيب عنه تأثير الحالة الاقتصادية والحالة الفكرية العامة، ولكنه يحتفظ بخصوصية تكوينه وفاعليته في مصير العمران. مما يعني أن الحكم السياسي له منطق خاص به.

ليس من الصعب توجيه الاعتراضات إلى هذا التصور للدور السياسي^(١). ولكن ينبغي عدم إغفال نقطتين. ان تصور ابن خلدون للدور السياسي مستوحى من تاريخ معين، وهو ينطوي على حقيقة عامة

(١) راجع ملاحظات الدكتور عبد العزيز عزت في بحثه المنشور في «اعمال مهرجان ابن خلدون» ص ٤٥ وما بعدها.

لا تزال صالحة. فإذا كان التطبيق العيني لفكرة الدور السياسي غير قابل للتعيم، فهذا لا يعني أن فكرة الطور في حياة الدول فكرة خاطئة، أو أن فكرة اختلاف أخلاق الحكام باختلاف أطوار الدولة فكرة غير صحيحة إجمالاً. هاتان الفكرتان تقربان فكر ابن خلدون من الفكر اليوناني أكثر مما توحى به القراءة السطحية السريعة. ولكن ابن خلدون لم يأخذ على عاتقه مسؤولية حمل الفكرة السياسية، كما تصورها الفكر اليوناني، على إظهار كل مكتوناتها. ففي رأيه، الدولة هي بثابة العلة الصورية المتحققة عينياً، لا أكثر ولا أقل.

«ان الدولة والملك للعمaran بثابة الصورة للهادة. وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمaran دون الدولة والملك متغدر، لما في طباع البشر من العدوان الداعي الى الوازع فتتعين السياسة لذلك، أما الشرعية أو الملكية، وهو معنى الدولة. وإذا كانوا لا ينفكان، فاختلال أحدهما مؤثر في اختلال الآخر، كما أن عدمه مؤثر في عدمه»^(١).

غني عن البيان ما لهذا النص من أهمية لفهم فكر ابن خلدون. فهو يبين لنا وحدة الجوانب الفلسفية والجوانب السوسيولوجية في «المقدمة»، ويوفر لنا مفتاحاً لتفسير السياسة في فكر ابن خلدون تفسيراً دقيقاً مطابقاً. يرى محسن مهدي فيه دليلاً على الارتباط العميق الذي يشد فكر ابن خلدون الى تراث الفلسفه، مما ينسجم مع الاتجاه العام لتفسيره لفكر ابن خلدون.^(٢) ولكن يبدو لنا أن هذا الارتباط لا يعني مجرد تطبيق فلوفيقي لقولات الفلسفة الأرسطوطالية على دراسة المجتمع. فإن خلدون يلتجأ، كما رأينا أكثر من مرة، الى مفاهيم فلسفية

(١) المقدمة، ص ٨٨٣ - ٨٨٤. انظر ايضاً ص ٦٨٠، ٦٨٢، ٦٨٥، ٨٧٥، ٨٨٨.

(٢) محسن مهدي: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص ٢٢٥، ٢٣٢ وما بعدها.

وكلامية وفقية منتشرة انتشاراً واسعاً في الثقافة العربية الإسلامية، في معرض استنباطه وصياغته لعلم العمران. ولكن مضمون تلك المفاهيم يختلف بدرجة أو بأخرى عن آفتته المجهود النظرية التقليدية. إن دلالة التأثير بين ثنائية المادة والصورة وثنائي العمران والدولة ليست دلالة فلسفية، وإنما هي دلالة سوسيولوجية. فالحكم السياسي هو بعد من أبعاد العمران، على صعيد الواقع المحسوس، لا على صعيد التأمل النظري في المبادئ. يتلاعب ابن خلدون بالمقولات الفلسفية بدون أن يتقييد باستعمال دقيق لها. ولو أراد أن يكون شديد الدقة في تطبيق ثنائية المادة والصورة وفي استعمال لفظة الدولة، لما قال أن العمران دون الدولة متذر، وهو يعرف أن العمران البدوي لا يعرف الملك والدولة بالمعنى التام، ولا أضاف «إن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة»^(١). فالمعنى الحرفي لهذه العبارة يطابق بين العصبية والدولة كملة فاعلة في مادة العمران. ولكن هل تكون الدولة صورة وعلة فاعلة في الوقت نفسه؟ بالطبع يمكن القول إن العصبية هي العلة الفاعلة التي تتولد منها الدولة وينشأ الملك. ولكن قوله كهذا يؤكّد الطابع السوسيولوجي، لا التأملي المجرد، لتفكير ابن خلدون. فالعصبية قوة إجتماعية فاعلة، ولكنها ليست الوحيدة. إنها قوة تسعى إلى الملك كفاية لها، ولكن الملك له حقيقة غير حقيقتها. وإذا صحّ هذا التحليل، فإنه يصبح في الإمكان القول بأن علم العمران الخلدوني لم يأت تطبيقاً لنموذج مستمد من الفلسفة التأمليّة التقليدية، وإنما أتى بحسب مقتضيات تفسير طبائع العمران مع الاستعانة بمفاهيم معينة بلورتها الفلسفة التقليدية وساعد استعمالها في عرض موضوع العلم الجديد ومسائله. وفي هذا الاطار، يمكن التأكيد أن الحكم السياسي، في فكر ابن خلدون، سواء كان ملكاً تماماً أو مجرد وزع في قبيلة، يُشكّل محدداً

(١) المقدمة، ص ٨٨٤.

رئيسيًّا من محددات الواقع الاجتماعي و مجالًا تتواجه فيه وتتوافق وتنظم أو تنساز وتصارع جميع القوى والمعطيات في الحياة الاجتماعية.

الحدث الثقافي. نعني بالثقافة هنا جمل الظاهرات الفكرية والفنية والصناعية التي تتجاوز مستوى ما هو ضروري بحث حياة الجماعة. وما يسمح لنا بهذا الاصطلاح أمور ثلاثة: أولاً، تمييز ابن خلدون بين الطبيعي أو الضروري والماجي والكمالي^(١). ثانياً: المزلة الخاصة التي يعترف بها ابن خلدون للعلوم والصنائع كظاهرات إجتماعية، وثالثاً: الأهمية التي يراها ابن خلدون للدين كعامل تحويل اجتماعي.

وفي الواقع، لا يذهب ابن خلدون الى أن ظاهرات العمران البشري يمكن أن ترتد الى الاقتصادي والسياسي. ففي العمران ظاهرات ناتجة من تفاعل السياسي والاقتصادي، ولا ترتد الى أحدهما، كتشيد المباني الكبيرة والهيكل الفخمة وصنع الأدوات الثمينة والأواني الفاخرة. ومتى ظاهرات تحمل طابعاً أو أثراً من السياسي أو من الاقتصادي، ولكنها في حقيقتها شيء آخر.. كالعلوم والفنون والوظائف الدينية... وانه من البديهي أن هذه الظاهرات التي نضعها تحت اسم الثقافة تظهر وتنمو تحت تأثير التطور الاقتصادي والسياسي للدولة^(٢). ولكن ما ينبغي التشديد عليه هنا ليس ترابط الظاهرات السياسية والاقتصادية والثقافية، وإنما هو الفوارق فيما بينها، بحيث يتبيّن أن الظاهرات الثقافية تتمتع بنوع من الكيان الذاتي داخل نظام المجتمع.

ان الأساس الذي تقوم عليه الظاهرات الثقافية هو، بحسب ابن

(١) المقدمة، ص ٤٠٧، ٤١٣، ٩٢٤، ٩٠٧ - ٩٢٥. في الحقيقة، ليس هذا التمييز من مبتكرات ابن خلدون. فقد كان وارداً عند معظم علماء أصول الفقه.

(٢) المقدمة، ص ٨٧٧، ٨٨١، ٩٢٤ وما بعدها، ٩٥٧، ٩٩٠.

خلدون، وظيفة الفكر في الحياة الاجتماعية، وبصورة خاصة الروية والتوقع. فالحياة الاقتصادية مبنية على حاجات حفظ الحياة وحاجات التقن في الحياة، والحياة السياسية مبنية على حاجات الأمن والحماية. ولكن النشاط الاقتصادي والنشاط السياسي لا يقومان بدون الفكر ونشاطه الذي يحول الحاجات وتلبيتها الى سلوك قانوني منظم وتصرف هادف معقول. فالظاهرات الثقافية جزء من الكل الاجتماعي، وهي مؤثرة فيه تأثيراً خاصاً يختلف باختلاف نوع العمران وطوره.

عندما تسمح المطابق الطبيعية بالانتقال من مستوى الضروري البحث، يتوجه المجتمع الى الاهتمام بتحسين مصটوعاته وتحويد أساليب تلبية حاجاته. ومع رسوخ الترف ووفرة العمران تتغير العادات والأخلاق، ويكثر الاقبال على اللذات والفنون كالشعر والفناء والرقص، وتشعب العلوم ويصبح التعليم مهنة، ويصبح كل فن من الفنون مقصوداً لذاته يتبارى فيه أصحابه ويتنافسون. العادات الجديدة تخلق حاجات جديدة، وهكذا دواليك بتتابع حركة الازدهار المادي والفكري والصناعي، حتى يصل المجتمع الى مرحلة يفقد فيها توازنه الداخلي بسبب فقده توازنه الأخلاقي. ففي رأي ابن خلدون، الحركة التي تنتهي بنشوء الحضارة، أي بالتقن في المسكن والمأكل والمليس وسائل الحاجات، هي حركة نازلة، حركة المدار وسقوط حركة تردد نفسي وخلفي.. عندما تبلغ دورة العمران مرحلة الحضارة، تكون الدولة قد بدأت تفقد قوتها، ويكون الفساد قد ضرب رأسها وأخذ يتفشى في جسمها. وهذا يدل على أن الظاهرات الثقافية ليست مجرد انعكاس، وإنما هي محمد اجتماعي يلعب دوراً متميزاً في سعي المجتمع الى إشباع حاجاته وفي سير الدولة الى نهايتها.

هذا التصور لتراث الحاجات، ووظائفها وتأثيراتها، تصور سوسيولوجي خالص، يستمد مباشرة من المجتمعات التي عاش ابن

خلدون فيها وراقب حياتها من الداخل. فهو لا يفترض أى تعلم نفسي أخلاقي، ولا يزعم الكشف عن ماهية الطبيعة الإنسانية. وإذا حدث وأبدى ابن خلدون في ثنيا تخيلاً رأياً شخصياً، أو حكماً قيمياً، ففي الأغلب يكون هذا الرأي أو الحكم بمثابة استنتاج من ملاحظته السosiولوجية. وهذا لا يتضارب مع كون ابن خلدون يميل شخصياً إلى الأخلاق التي تفرضها الشريعة القرآنية. فالانسان، في رأيه، ذو صفات أخلاقية طبيعية، لها قيمة في ذاتها وفي كيفية سعي الانسان إلى حفظ حياته وابشاع حاجاته. ولا تعارض الشريعة هذه الصفات الأخلاقية إلا عندما تحمل الانسان على الابتعاد عن الطريق السليم، طريق مصلحة الدنيا والآخرة. ومن هذه الناحية، تبدو الشريعة أفضل دليل على قوة المحدد الثقافي في المجتمع.

المجتمعات التاريخية التي يفكرون ابن خلدون فيها مجتمعات لعبت الدعوة الدينية فيها، في معظم الأحيان، دوراً رئيسياً، وبصورة خاصة في مرحلة تأسيس الدولة. (مثلاً: النبي والفتح العربي، المهدي ودولة الموحدين^(١)). ولذلك لا يستطيع تجاهل الموقع الكبير الذي يحتله العامل الديني كظاهرة اجتماعية في عملية تحديد نوع المعيشة الواجبة على المجتمع. وبالطبع، لا ينسى ابن خلدون لحظة واحدة العصبية ودورها، ويؤكد «أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»^(٢). ولكنه يرى أن الدولة في تطورها تشهد انفصالاً بين العصبية والدعوة الدينية، مما يعني أن أثر الدعوة الدينية مختلف عن أثر العصبية رغم اشتراكهما في مرحلة تأسيس الدولة. وفي الواقع، الدعوة الدينية التي يتحدث ابن خلدون عنها دعوة شاملة تستدعي الدولة كوسيلة لبلوغ أغراضها. ومن هنا حاجتها إلى مساندة العصبية. ولكن ليست كل دعوة دينية مؤهلة

(١) المقدمة، ص ٤٦٨ - ٤٦٧، ٢٥١ - ٢٤٩.

(٢) المقدمة، ص ٤٦٨، انظر أيضاً ص ٧٥٥.

للنجاح^(١). وعلى العموم، لا يمكن أن تبلغ أي دعوة دينية إصلاحية ما بلغته دعوة محمد بن عبد الله التي أعطت العرب الزخم الهائل وحملتهم على فتح البلدان القريبة والبعيدة بسرعة مذهلة وعلى تأسيس دولة كبرى متaramية الأطراف^(٢). ولكن ابن خلدون، المؤرخ الاجتماعي المخلل للتاريخ العربي الإسلامي، يلاحظ أن التغيير الذي أحدثه الإسلام لم يكن تغييراً جذرياً على كل المستويات. فالعصبيات لم تمت في الدولة العربية الإسلامية، والشعوب لم تندمج بعضها في بعض. والعلوم العقلية، وعلى الأخص المنطقية والميتافيزيقية، لم تستوعبها الدعوة القرآنية في إطار النظام الذي نشأ منها استيعاباً كاملاً، فأحدثت حينها إستطاعت النمو والظهور ارتجاجاً في البنية الثقافية للدولة وأثارت ردوداً مختلفة بحسب الحالات والظروف. ويتوسع ابن خلدون في عرض تاريخ العلوم في القرون السبعة التي يتأمل فيها^(٣).. إلا أنه لا يلمح في هذا التاريخ تأثيراً يصل إلىطبقات العميق للحياة الاجتماعية. ومما يمكن من أمر، فإن ابن خلدون يرى بوضوح أن العلوم ظاهرات اجتماعية، متعلقة بحالة العمران العامة. وبهذا الرأي، يكشف عن جانب جديد في وضع الفكر البشري في التاريخ.

الظاهرات المتوسطة. هنا التحليل النظري لنظام المجتمع لا يدخل في الحسبان المضمون التاريخي لكل مجتمع. ففي الواقع العيني، الحياة الاجتماعية نسيج من أفعال، فردية أو جماعية، في غاية التنوع والتشابك. وإن خلدون يعلم بذلك حق العلم. فهو لا يفصل في تحليلاته السوسيولوجية الجانب النظري عن الجانب العيني التاريخي، وخاصة عندما يتعرض لدول المغرب. إن النظام الاجتماعي، كما يتصوره في

(١) المقدمة، ص. ٤٧٠ - ٤٧٢، ٧٥٦ - ٧٥٩.

(٢) المقدمة، ص. ٤٥٧، ٥٦٥، ٨٨٨.

(٣) المقدمة، ص. ٩٨٨ - ٩٩٠، ١٠٨٥ وما بعدها.

الواقع الحسي، حاصل بالأفعال التي يتقاطع فيها المحدد الاقتصادي والمحدد السياسي والمحدد الثقافي، بالأفعال النفسية الاجتماعية المتعددة بحسب تعدد الوضعيّات، أو المكررة على صعيد المهاجر، أو الموجهة بوجوب التقاليد، أو المفروضة بوجوب الأحكام وال السن... وفي الحقيقة، لا تتضمن «المقدمة» سوسيولوجيا عامة وحسب، بل أنها تتضمن سيكولوجيا اجتماعية غنية جداً ومنطوية على سيكولوجيا سياسية و سيكولوجيا اقتصادية و سيكولوجيا أخلاقية و سيكولوجيا عامة. والتشابك المعقد بين عناصر هذه السيكولوجيا الاجتماعية وتلك السوسيولوجيا العامة سبب من أسباب صعوبة تفسير فكر ابن خلدون. وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك.

أشرنا فيما سبق إلى تأثير المناخ على أخلاق البشر وأمزجتهم. ولكن، في حقيقة الأمر، يرجح ابن خلدون تأثير الاستعدادات الكامنة في الطبيعة الإنسانية من جهة، وتأثير الشروط الاجتماعية على السلوك من جهة ثانية. ولا تخلو أفكاره على هذا الصعيد من بعض تناقض، أقله في الظاهر. ففي كثير من النصوص، نراه يستعمل كلمات «الطبع» و«الطبيعة» و«الطباع» و«المزاج»، مقرونة أو موضوعة في مقابل كلمات «الخلق» و«العادة» و«المألف»... والشعوب في نظره تخضع لقوة جماعة قاهرة، أو لقوة عقيدة منتصرة أو لقوة رجل مستبد، وتتخلق بالأخلاق التي تتعجب من هذا الخضوع. والمجتمع الذي يعيش في الترف يكون دون المجتمع الذي يعيش في القلة من حيث القدرة على المقاومة والمقاومة. إذ أن أعضاء المجتمع المترف يغلب عليهم الترهل وللداعنة والجبن والنعومة واللين، وأعضاء المجتمع المتنفس يغلب عليهم القوة والشجاعة والسرعة والتوتر والصلابة والاستقامة. الترف سبب لازدهار بعض الفنون والصناعات وهو يؤثر على علاقات التبادل ويولّد مشاعر وأذواقاً و حاجات يمكن أن تقلب العلاقات

الاجتماعية. والجاه الذي يكون لرئيس أو لقاضٍ أو لعالم يمكن أن يثير جلة من التصرفات التي تؤثر في مجرى الحوادث التاريخية. إن نفسية الأفراد وخلقهم تتأثر بنوع المهنة التي يتعاطونها. «ان خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك»^(١)، والعالم يتحلى بصفات لا نجد لها عند أهل البطانة، وأهل القرى يتجازبهم النزوع الى البدائية والتزوع الى المدينة. وباختصار، لا يوجد في الواقع العمراني، حدث اجتماعي إلا وهو، بصورة أو بأخرى، نتيجة تقاطع بين عوامل نفسية واقتصادية وسياسية وثقافية.

إلا أن هذه الحالات المتوسطة في الحياة الاجتماعية ليست كلها متساوية في البروز والتأثير الاجتماعي. فبعضها يتصف بالثبات نسبياً ويشكل نوعاً من قالب تنصب فيه تصرفات الأفراد. ومن هذا البعض يذكر ابن خلدون المؤسسات وظاهرة الاقتداء. فالحكم السياسي الذي يتولاه شخص واحد يحتاج الى مجموعة من المؤسسات الثابتة التي من شأنها أن تساعد على إدارة الشؤون العامة وصيانة المصالح الخاصة وتنسيق العلاقات الاجتماعية. ويخصص ابن خلدون لهذه المؤسسات عرضاً مطولاً^(٢)، مبيناً الدور الذي تلعبه كل واحدة منها في حياة المجتمع الشامل. ويرى أن أساس هذه المؤسسات، أو الخطوط أو الوظائف بحسب تعبيره، ليس فقط الحاجة الى القيام بصالح المجتمع والدولة على أحسن وجه، وإنما أيضاً ذلك الاستعداد العميق في الطبيعة الإنسانية، الاستعداد للاقتداء، وهو استعداد يضمن تواصلاً في التقليد والعادات والسير، ويرسخ في النهاية الركون والجمود. فالاقتداء، كما يلاحظ ابن خلدون، علاقة بين من هو أعلى ومن هو أدنى، وكل العلاقات الاجتماعية تنطوي، بصورة أو بأخرى على شيء منه. ويسوق ابن

(١) المقدمة، ص ٩١٧.

(٢) المقدمة، ص ٥٦٤ - ٥٨٥ - ٦٠١ - ٦٣٣.

خلدون ثلاثة أمثلة غوذجية: مثل الوالد والابن، ومثل الاستاذ والتلميذ، ومثل الغالب الفاتح والمغلوب المقهور^(١). وكلما سنت له الفرصة يشير الى ما يداخل تصرف الأفراد والأجيال من اقتداء. وفي هذا الصدد، جرت محاولات عدة للمقارنة بين آراء ابن خلدون وأراء العالم الفرنسي جبرائيل تارد. ولكن إذا نظرنا الى آراء الرجلين عن كتب، تبين لنا أن التفسيرات التي يقدمها الواحد مبادئة لتلك التي يقدمها الآخر. ففي نظر تارد، الاقتداء هو «الحدث الاجتماعي الابتدائي»، وهو «أحد أشكال... التكرار الشامل»، وهو يعبر في الوقت نفسه عن التعاطف وعن الجانب الكمي في الحياة الاجتماعية^(٢) أما ابن خلدون الذي لم يتسع في الموضوع بقدر ما توسع فيه تارد، فإنه يرى أن الاقتداء يتأسس على اعتقاد الكمال في الغالب أو في الرئيس بصورة عامة، وليس بالضرورة تكرارياً. في نظريات تارد، يغلب العالم القانوني على عالم النفس، وفي نظريات ابن خلدون، يبدو أثر السياسي الذي ينقد الفقيه ويدعم العالم النفسي. وأيضاً كان تارد يحاول أن يثبت وجود التباين على صعيد المجتمع الأولى نفسه، وذلك لنفي بعض أطروحات دوركمایم. ولا يوجد شيء من ذلك عند ابن خلدون الذي كان همه مقتضراً على معاملة فهم عوامل التغير الاجتماعي ووجوهه، بواسطة الملاحظة المباشرة والأخبار التاريخية، وبصورة خاصة بعض الظاهرات التي ليست من المحددات الرئيسية في المجتمع وليس أحداثاً مفردة عابرة بدون أهمية على صعيد تواصل العمران..

ال عمران والتطور. يشكل النظام الذي وصفناه بأبعاده الرئيسية

(١) المقدمة، ٤٥١ - ٤٥٠. انظر أيضاً ص ٢٠٩، ٢١٣، ٢٥٧، ٨٨١. يستعمل ابن خلدون الى جانب الاقتداء مفهوم التقليد ومفهوم الحاكاة. فالاقتداء هو المعنى الأعم، والتقليد هو الاتباع الضيق المتزنت او الاعمى، والحاكاة هي الاتباع مع وجود مسافة او فارق نوعي.

(٢) جبرائيل تارد: تحولات الحق، مقدمة الطبعة الثانية، وكتابه المشهور: قوانين الاقتداء.

وظاهراته النفسية والمؤسسية الإطار الصوري الذي استعمله ابن خلدون للقيام بتحليلاته العينية. وبهذا الاعتبار يمكن استعماله لدراسة أي مجتمع، مع العلم أن تطبيقه يتطلب التقييد بشرطين: الأول تحديد المجتمع الشامل الخاص، موضوع الدراسة، في الزمان والمكان، والثاني تحديد طبيعة العلاقات بين أبعاد هذا المجتمع وتعيين خصوصياته في إطار الصنف أم النوع الذي ينتمي إليه. وبعد تنفيذ هذين الشرطين، يمكن أو ينبغي وضع المجتمع المدروس في سياق التطور التاريخي لمعرفة كيفية مجرى العاقد الذي هو فيه. وفي الحقيقة، هذا ما فعله ابن خلدون، وخاصة في البابين الثاني والثالث من «المقدمة»، بالرغم من أنه لم يميز بأسلوب منهجي صوري الشروط أو المراحل المذكورة. انه يميز صنفين أو نوعين من المجتمعات: المجتمع البدوي والمجتمع الحضري. ويرى أن كل واحد من هذين الصنفين أو النوعين له طابعه الخاص في مسألة طبيعة أبعاده و العلاقات فيما بينها. وملاحظة هذه المعطيات أسهل في المجتمع البدوي، بسبب ثبات بنيتها وضعف تعدها، وأصعب في المجتمع الحضري، إذ ينبغي في دراسة المجتمع الحضري، فضلاً عن تجميع البؤر الحضرية في وحدات، اعتبار الواقع الاجتماعي من زاوية التطور، أي تحليل عناصر التواصل بين المجتمع البدوي والمجتمع الحضري وعوامل التغير الذي تجعل من المجتمع الحضري مجتمعاً تاريخياً، أو أكثر تاريخية من المجتمع البدوي. وقد حاول ابن خلدون القيام بهذا العمل وعرض نتائجه. وجاءت تحليلاته المتعلقة بالمجتمع البدوي سهلة، قريبة، مقتضبة إجمالاً، بخلاف تحليلاته المتعلقة بالمجتمع الحضري، وذلك بسبب وجود ظاهرة الدولة في هذا المجتمع. ومن أجل الاختصار، سنستعمل في الصفحات الآتية تصور المجتمع - الدولة بدلاً من تصور العمران الحضري، وسنترك كثيراً من التفاصيل التي لا بد من التوقف عندها في دراسة مساعدة لنظريات ابن خلدون السosiولوجية. وما يبرر هذا النهج إنما هي الوجهة العامة التي

والأهداف التي نسعى إليها.

٣ - المجتمع البدوي

يستطيع المراقب الاجتماعي، ولو لم يكن ذا خبرة كبيرة، أن يكتشف أن نمط المعاش في المجتمع البدوي يتحكم بعظام تصرفاته ورددود فعله وأساليبه. فالحدد الاقتصادي في المجتمع البدوي هو الحد الأعظم تأثيراً، والأعمق والأثثث. ولذا يبدو بناء العمران البدوي على نسبة نمط المعاش فيه، ويتبعن على الدارس أن يركز تحليله على شبكة العلاقات المعقّدة التي تتشكل حول الشروط الاقتصادية للحياة البدوية. ويخصّص ابن خلدون فصلاً عدّة لدراسة أحوال العمران البدوي. إلا أنه في الحقيقة لا يتوجّل في الاستقصاء والتفصيل، لا بسبب نقص في المادة المتوفرة عنده، بل بسبب الاستقطاب الذي يوجه تفكيره ويحمله على اعتبار البداوة من جهة كونها أصلًا للدولة. فمسألة أصل البداوة وكيفية تكونها غير مطروحة عنده. العمران البدوي يظهر له كجزء من اللوحة التاريخية الاجتماعية التي مجّيل فيها نظره. ولذا، فهو يدرس طبائعه وخصائصه بالنسبة إلى موقعه ودوره في تلك اللوحة.

ليس العمران البدوي كما يصفه ابن خلدون ذا لون واحد أو صنف واحد. فهناك ثلاثة أصناف متصلة بعضها ببعض: صنف البدو بالمعنى الكامل، وصنف البدو الشاوية، وصنف أهل الجبال. قال ابن خلدون بعد تعريف معنى أهل البدو باتّحالف المعاش الطبيعي والاقتصار على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والموائد:

«فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن. وهؤلاء سكان المدر والقرى والجبال. وهم عامة البربر والأعاجم. ومن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر، فهم ظعن في

الأغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم ، فالتقلب في الأرض أصلح ٣٣٠ . ويسمون شاوية ، ومعناه القائمون على الشاء والبقر ولا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة ، وهؤلاء مثل البربر والترك وأخوانهم من التركمان والصقالبة . وأما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعنًا وأبعد في القفر مجالاً ، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغنى بها الإبل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة والتقلب فصل الشتاء في نواحيه فراراً من أذى البرد إلى دفأة هواه وطلبًا لما خض النتاج في رماله . إذ الإبل أصعب الحيوان فصالاً ومخاضاً ، وأحوجها في ذلك إلى الدفأة . فاضطروا إلى إبعاد النجعة . وربما ذادتهم الخامنة عن التلول أيضاً ، فأوغلو في القفار نفرة عن الضعف منهم . فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً ، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المدور عليه والمفترس من الحيوان العجم . وهؤلاء هم العرب ، وفي معناهم طعون البربر وزنانة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالشرق - إلا أن العرب أبعد نجعة وأشد بداوة ، لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط ، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياة والبقر معها ^(١) .

أهل البدو إذ ينقسمون بحسب نخلتهم من المعاش إلى من « كان المقام به أولى من الظعن » ، وإلى من « هم ظعن في الأغلب » ، وإلى من « هم أكثر ظعنًا وأبعد في القفر مجالاً ». وهذا الانقسام يعني ان التباين بين أهل البدو وأهل الحضر ليس مبنياً على انفصال قاطع تام . ان « سكان المدر والقرى والجبال » يشكلون صنفاً متوسطاً بين أهل البدو وأهل الحضر . فهم مستقرون إجمالاً في أرض معينة ، ولكنهم بتعاطفهم العمل الزراعي لا يتتجاوزون مستوى الضروري من المعاش . وأما الفرق بين الشاوية والبدو بالمعنى الكامل ، فهو ناتج من الاختصاص بالقيام

(١) المقدمة ، ص ٤١٢ - ٤١٣ .

على الإبل، والاختصاص بالقيام على تربية الغنم والبقر والماعز والدود. وعليه، ليس التناقض بين أهل البدو وأهل الحضر تناقضًا بسيطًا. فأهل البدو أصناف، وكذلك أهل الحضر. ولذا لا يجوز اختزال الأمور القول بأن ابن خلدون بنى نظرياته على التناقض البسيط بين البداوة والحضارة. البداوة ليست منفصلة كلياً عن التحضر، والحضارة تشمل على الأقل معنيين: معنى السكن المستقر في مصر أو مدينة، ومعنى التفنن والتألق والبالغة في عوائد الترف. مما يعني أن العلاقات بين أهل البدو وأهل الحضر شديدة التعقيد، تر في الاتجاهين بدرجات وحالات متوسطة مهمة لفهم كل من العمران البدوي وال عمران الحضري.

وإذا كانت تلك هي شروط المعيشة البدوية، فمن الطبيعي ان تظل أساليب التعامل مع الأرض ووسائله بدائية، لا تساعد على الاستئثار القوي وتحسين المواد الاستهلاكية. إن علاقة الطبيعة مع الإنسان في حال البداوة الحقيقية علاقة حرمان وعداوة . ولذا يجدوا الحيوان بمثابة وسيط يغير هذه العلاقة ويضع محلها علاقة مثلثة الأضلاع . فالحيوان الأليف أو الداجن هو كمصدر انتاج بديل العمل الذي ينبغي للجماعة ان تبذله لتحسين معاشها. ولأنه يلعب هذا الدور، يخضع الجماعة لقتضياته. الانسان البدوي يملأ قطبيه من الحيوان بقدر ما يملأه قطبيه. ومن جهة ثانية، يخضع الحيوان الملوك الوسيط لمعطيات الطبيعة وغض تغيراتها. وفي نهاية المطاف، تظهر الدورة السنوية، دورة المناخ والمطر والنبات، سيدة الوضع. وهكذا يقع الانسان البدوي تحت وطأة تبعين تتركان في حياته آثاراً بادية للعيان، وليس سلبية بجملتها. وفي هذا السياق، يقابل ابن خلدون بين أهل القفار وأهل التلول ويقول: «أهل القفار أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش. فألوانهم أصفر وأبدانهم

انقى ، وأشكالهم أتم وأحسن ، وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والادراكات^(١) ان اهل القفار أكثر تحملًا من غيرهم للجوع والتعب وتقلبات الحرارة ، وهم خفيفو الحركة ، سريعا الرد ، متأهبون على الدوام ، داخلون في نظام من الارتباطات الاجتماعية والطبيعية لا يساعد أبداً على عمل البناء ، المادي أو الفكري ، الذي يتطلب الاستقرار والمواصلة . إن عالم الانسان البدوي ، المتقلب في القفار ، عالم محدود زمانياً ومكانياً بحدود ما يدركه من الدورة السنوية ومن مساحة الأرض التي تتجول فيها جاعته . وهذه الأسباب ، لا يوجد عند أهل القفار صنائع وعلوم^(٢) . وللبادية من أهل العمran طب يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص متوارثًا عن مشايخ الحي وعجائزه . وربما يصح منه البعض ، إلا انه ليس على قانون طبيعي ولا على موافقة المزاج^(٣) . وهكذا يقع الانسان البدوي في أسر البيئة التي يحاول السيطرة عليها . ولكن وقوعه هذا لا يحرمه من كل حيلة للرّد . فالمجتمع البدوي كمجتمع ذي بنية خاصة اغا هو ردّ الانسان البدوي على بيئته القاسية .

هذا التصور للعلاقة بين البيئة والحيوان والأرض في المجتمع البدوي ناقص دون شك من جوانب عدة . لكن ، في استطاعة الباحث المعاصر ان ينطلق منه وان يتناول باستقصاء مفصل منظم الجوانب التي تكمله كنوعية حضور البيئة الطبيعية في نفسية الفرد البدوي والجماعة البدوية ، وتأثير الطبيعة في خيال الشعراء وفي المعتقدات والطقوس ، وفي الممارسات القانونية والخلافات الخطابية وغير ذلك . وبالنسبة إلى العرب ، يكون التشديد على الشعر باعتباره مدخلا إلى

(١) المقدمة ، ص ٣٣٨ - ٣٣٩ .

(٢) المقدمة ، ص ٩٢٩ ، ١٢٤٧ .

(٣) المقدمة ، ص ١١٠٩ .

فهم حياتهم وسجلًا واسعًا لتأريخهم. وفي الواقع، لا يجمل ابن خلدون أن الشعر العربي الجاهلي هو «ديوان العرب»^(١). ولكنه لا يدرك إمكان الإفادة منه لدراسة العالم النفسي الأخلاقي عند الإنسان البدوي. فالتركيز الأبرز في تحليلاته ينصب على الجانب الأظهر في الحياة البدوية، ويعني به انفلاق الجماعة على نفسها. وأفكاره في هذه المسألة تتجمع تحت ثلاثة عناوين: البنية القبلية للجماعة، صفاتها النفسية والأخلاقية، وعلاقتها مع سائر الجماعات.

إن اقسام الجماعة البدوية إلى أسر وعشائر وقبائل أمر معروف، لا يحتاج إلى شرح خاص. وابن خلدون لا يتوقف عند تشعباته، رجأاً لأنّه لم ير سبباً كافياً لذلك، وربما لأنّه لم يفطن لأبعاد دراسة نظام القرابة على الصعيدين التحليلي والدلالي. فما يسترعي انتباذه في هذا الموضوع هو مشكلة الأنساب التي ظلت طوال العصور الوسطى العربية الإسلامية مسألة راهنة. ومن وجوهها قضية تقدم قبيلة قريش على سائر القبائل العربية، وقضية تقدم العرب على سائر الشعوب الإسلامية، والصراعات بين الفاتحين من العرب وسكان البلاد المقتوحة الأصليين، وتلاشي العنصر العربي أو اندماجه مع غيره من العناصر. وقد انطاحت هذه المشكلة في الأصل كمشكلة عرقية وسياسية ودينية، وظلت تتطرح بهذا الشكل. وإذا يتناول ابن خلدون بالتحليل هذه المشكلة في إطار الحياة البدوية، فهو يرجع إلى الأصول الاجتماعية التاريخية لنشأتها. ومن هنا، الأصداء العميقية التي أحدها تحليله السوسيولوجي لهذه المشكلة في الوعي العربي الإسلامي.

ينطلق ابن خلدون من ملاحظة بسيطة عامة، وهي أن صلة الرحم وعلاقات القرابة وما ينتجه عنها من تناصر أمر طبيعي عام. «إن صلة

(١) المقدمة، ص ١٣١٢، ١٢٩٠.

الرحم الطبيعي في البشر إلا في الأقل. ومن صلتها النعرة على ذوي القربي وأهل الأرحام إن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلةكة. فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويجد لو يجول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك: نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا^(١). ولكن، بقدر ما تبتعد علاقة القرابة، يضعف شعور التلاحم والتناصر. فالنسبة ينفع بقدر وضوحيه وبقدر رسوخه في الوهم. واللحمة الحاصلة من النسب تجد ما يكملها في اللحمة الحاصلة من الولاء والخلف. ويكون النسب صريحاً واضحاً في أهل البدو المتغلبين في القفار. أما سكان القرى والمدن، فإن تأثير علاقة النسب يضعف في حياتهم، إذ تزاحمها علاقات أخرى مبنية على الموطن والمصلحة والمهنة والطموح الفردي. في المجتمع البدوي، لا وجود لمصلحة لفردعزل عن مصلحة الجماعة. فكل علاقة في المجتمع البدوي هي علاقة جاعية رأساً، أيَا كان مستوى قيامتها. وهكذا تحصل للجماعة أساسية مطلقة على الفرد، وتتشكل الجماعة كوحدة متراصة. فما هو الرابط العميق بين عناصر هذه الوحدة؟ هذا هو السؤال المحوري الكامن في تحليلات ابن خلدون. فقد قلنا أن الشعور الطبيعي بالتضامن والتناصر ينتج من علاقات الرحم القريبة. ولكن القبيلة كيان كبير، يجمع عناصر بعيدة جداً بعضها عن بعض في النسب، أو غير منتمية إلى أصل واحد. وما علاقات الولاء والخلف سوى وجه من وجوه محاولة المحافظة على فوائد النسب في إطار اجتماعي تزداد فيه أسباب الاختلاط والاندماج. إن نقاوة النسب موجودة فقط في بعض أهل البدو المتواشين في القفار. ولهذا كله، ينبغي القول أن أساس التاسك القبلي ليس فقط الرابط الدموي، وإنما هو أيضاً المصلحة الجماعية. فالجماعة البدوية المتألفة من مجموعة عشائر أو من مجموعة قبائل صغيرة، لا تتحدر كلها من جد

(١) المقدمة، ص ٤٢٤.

قديم واحد، تتكون من أجل الدفاع عن نفسها ضد الاعتداءات التي تهدد حياتها. والفرد البدوي موجود في الوضع نفسه. فهو يعرف بيته وبين الجماعة ككل نسأً خاصاً ولكنه يرتاح ويتقوى بشعوره بأنه جزء لا يتجزأ من الفرد الأكبر الذي هو القبيلة. فالاهتمام بالنسب العام وبالجند القديم الأول ليس في نهاية الأمر سوى تعبير عن اعتبار الأسرة أو البيت نموذجاً بنوياً للتماسك والقوة النفسية الاجتماعية. فما تبحث عنه القبيلة في وحدة النسب العام ليس نظاماً حقيقياً لعلاقات القرابة بين أفرادها، بل زيادة قوتها وهيبتها وعزها. «إذا وجدت ثبات النسب، فكانه وجد... ثم انه قد يتناهى النسب الأول بطول الزمان ويدهب أهل العلم به، فيخفي على الأكثر.. وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب، ويلتحم قوم بأخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم..»^(١).

في هذا الضوء، ينجلي ما يعنيه ابن خلدون بالعصبية. وفي الواقع، ليس ابن خلدون أول من استعمل هذا المفهوم. إلا أنه أول من اعنى بضمونه النظري واعترف له بمكانة محورية في تفسير ظاهرات الحياة البدوية وال العلاقات الاجتماعية فيها. العصبية هي مقدار قوة الجماعة البدوية وهي تتكون من عوامل ديمografية ونفسية واقتصادية وتاريخية. لقد كانت قريش بفضل عصبيتها مهيمنة على سائر قبائل مصر، وانتصر بنو أمية أيام معاوية علىبني هاشم بفضل تفوقهم العددي والنفسي والمادي^(٢). فعلى الصعيد النفسي، تشكل العصبية تعبيراً وتحقيقاً لنزعة السيطرة في المجتمع لا تتحل فيه النزاعات إلا بالقتال والغلبة. وشكل تحققها الأول هو العصبية الضيقة، عصبية الأسرة أو البيت أو العشير الواحد . وشكل تحققها الثاني هو العصبية

(١) المقدمة، ص ٤٢٧.

(٢) المقدمة، ص ٥٦١ انظر ايضاً «كتاب العبر» طبعة بولاق، الجزء ٣، ص ٢.

القبلية. وهذا الشكل الثاني لا يكون كاملاً أو متيناً بشكل مضمون، لأن أساسه في الوجود الجماعي ليس معطى ثابتاً، فضلاً عن تأثيره عوامل عديدة تطرأ في الداخل وفي الخارج. أن عصبية الجماعة البدوية هي إذن محاولة فرضتها ظروف البيئة الطبيعية من أجل حياة الفرد واعطاء معنى محدداً لانتهائه الاجتماعي. إلا أن هذه المحاولة معرضة للطبع بصورة أو بأخرى. وربما كان للاستعانة هنا بقوله الوعي الجماعي التي أبرزها دور كهـايم بعض الفائدة. فالعصبية من هذه الناحية هي أشبه بوعي جاعي تدرك القبيلة بواسطته كيانها وأبعاد كيانها وعمقه في التاريخ الاجتماعي. إلا أن هذا الوعي الجماعي لا ينطوي على قوة دفع ومبادرة. فهو لا يشكل أساساً كاملاً لحياة الجماعة. ان طابع التعالي الذي تتمتع به العصبية القبلية لا يوازيه تحول في طبيعة الفرد البدوي واستعداداته الاجتماعية. ولذلك تتشكل كضفت وإكراه، لا كمستوى للتعاون وحل النزاعات بالتفاهم والتراضي. ان مصالح الفرد في الحياة البدوية لا تلتقي مع مصالح الفرد الآخر إلا في إطار عصبية شاملة تتجاوز الأفراد وتنتفي بمعنى ما فرديتهم. ولكن العصبية لا تستطيع أن تعطي الجماعة غير ما يضمه الأفراد فيها. ففي إمكانها أن تتحول إلى وسيط إذا ظهر في حياة الجماعة قطب أعلى منها يوحد الجماعة ويدفعها أو يجذبها إلى طور أو مستوى من الحياة جديد. وهذا يعني أن الحياة الجماعية لا تستطيع أن تغلب على نتائج ضعف الإكراه إلا إذا قامت على روابط داخلية وقناعات عميقة تشد الأفراد بعضهم إلى بعض. بعبارة أخرى، ينبغي لقيام حياة جماعية متينة من الداخل أن يدرك الأفراد في قراره نفسهم العمق المشترك الذي يوجد فيما بينهم، وان يتحركونا كذوات مسؤولة ومبدعة. وهذا شبه مستحيل في بيئـة يشعر الفرد فيها على الدوام انه مهدد: الفرد البدوي يعيش وكيانه مشدود نحو الخارج، في حاضر تحكم بكيفيته الطبيعية قفار متراـمية وشمس عرقـة أو سـماء منجمـة. فمن الطبيعي أن يتسلح

للمحافظة على كيانه بالوسيلة الوحيدة المتاحة له، أي بالاندماج في جماعة.

هذه هي باختصار مكانة العصبية في حياة المجتمع البدوي. واعتبار ابن خلدون لها كمحور لنظرياته السوسيولوجية، يدل على أنه نفذ إلى صلب البنية النفسية الاجتماعية التي تحرك الإنسان البدوي وتكمّن وراء نظرته إلى السلطة وسلم قيمه ونظرته إلى العالم إجمالاً. فالسلطة السياسية في المجتمع البدوي ليست مجتمعة في يد سلطان حاكم واحد. إذ أن نطب المعيشة البدوية يعزز استعداد الأئمة وصعوبة الانقياد والتزعة إلى المساواة، ويجعل الفروق بين الأفراد عاجزة عن التحول إلى امتيازات سياسية ثابتة. وفي الواقع، لا يوجد في المجتمع البدوي سوى رئاسة محدودة الصلاحية، وغير ثابتة لشخص أو لبيت أو لعشيرة أو لقبيلة إلا بفضل دعامة العصبية الغالية. «إن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية»^(١). الرئاسة للأقوى بين الأفراد، وللعصبية الخاصة الفالبة على عصبيات القبيلة، وللقبيلة القادرة على حمل القبائل الأخرى على الأذعان والاتباع. ومهمة الرئاسة البدوية محصورة في حدود ضيقة، إذ أن القبيلة تمارس ككل مسؤولية تدبير معاشها ومصالحها. وأهم ما يقوم به صاحب الرئاسة هو منع التظام بين أفراد جماعته، لا بالقوة والتها، بل بالسلطة المعنوية المكتسبة بفضل التجربة والصيت. «وأما أحياء البدو، فيزع بعضهم عن بعض مشائخهم وكباراً لهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة. وأما حللهم، فإنما يندون عنها من خارج حامية الحي من انجادهم وفتياهم المعروفين بالشجاعة فيهم»^(٢). شيخ القبيلة يجسد روح القبيلة وذكرتها، ويجمع حكمة تجاربها، ويعبر عن نزعات عصبيتها.

(١) المقدمة، ص ٤٢٩.

(٢) المقدمة، ص ٤٢٣.

ولذلك لا يعتبر البدوي الاذعن لرأيه انتقاصاً من كرامته. وفيما عدا ذلك، لا يحتاج البدوي الى مؤسسات سياسية متخصصة. فالانقياد للأحكام والثرائين المفروضة بالقوة والقهر يضعف استعدادات الاستجابة للتحدي والخطر ويحمل النفوس على تقبل المذلة. «ولهذا نجد التوحشين من العرب، أهل البدو، أشد بأساً من تأذنه الأحكام، ونجد أيضاً الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات ينقص ذلك من بأسمه كثيراً، ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه»^(١).

ويتعلق بالعصبية أمر الحسب والشرف. فالالأصل هو النسب وثمرته، أي العصبية. والحسب والشرف ناجحان من الانتفاء الى بيت يعد في جملة آباء إشرافاً مذكورين. «ان ثمرة الانساب وفائتها إنما هي العصبية للنورة والتناصر، فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية والمثبت فيها زكي محبي، تكون فائدة النسب أوضح وثمرتها أقوى، وتعديد الاشراف من الآباء زائد في فائتها. فيكون الحسب والشرف أصلين في أهل العصبية لوجود ثمرة النسب»^(٢). وأما الذين ليسوا من أهل العصبية بالأصل والحقيقة، فإليهم يشاركون في الحسب والشرف بالمحاز^(٣). فالالتحام بأهل العصبية والانتظام في حياتهم وتاريخهم يؤديان الى الاشتراك في شرفهم ومجدهم. وعلى العموم، لا يدوم الحسب في العقب الواحد أكثر من أربعة آباء فيكون الأول منهم باني المجد، والثاني مباشراً لابيه ساماً منه، والثالث يكون حظه الانتقاء والتقليد، والرابع يكون مقصراً عن فهم أسباب المجد المحاصل له،

(١) المقدمة، ص. ٤٢٠. «والبدو بعزل عن هذه المذلة بعدهم عن احكام السلطان والتعلم والآداب». ص. ٤٢١.

(٢) المقدمة، ص. ٤٣١ - ٤٣٢.

(٣) المقدمة، ص. ٤٣١، ٤٣٣ - ٤٣٤.

فيفشل في صونه والحافظة عليه. «واشتراط الأربعة في الأحساب إنما هو في الغالب. وإن فقد يدثر البيت من دون الأربعة وينهدم، وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس، إلا أنه في الخطاط وذهب»^(١).

ينتتج من هذا كله أن منطق التصرف في الحياة البدوية هو منطق الشرف والمهابة. فقيمة الأشياء والحركات مقدرة بحسب قواعد وأعراف مفيدة لصحة الفرد وصحة القبيلة وهيبيتها. ومن الناحية النفسية والأخلاقية العامة، يبدو أهل البدو أقرب إلى الخير وإلى الشجاعة من أهل الحضر. وذلك ليس بسبب امتياز طبيعي في جبلتهم، بل بسبب غط معيشتهم. ففي رأي ابن خلدون، عندما تكون النفس على حال الفطرة الأولى، تكون مهيأة لقبول ما يرد عليها من أخلاق. والبدو أقرب إلى أخلاق الخير من أهل الحضر بسبب قرهم من حال الفطرة الأولى. هذا الرابط بين الأخلاق وغط المعيشة وجه من وجوه انقلاب ابن خلدون على التقليد النظري. ولأهمية فكرته، نثبت نصه بدون اختصار:

«صاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكته، بعُد عن الشر وصعب عليه طريقه. وكذا صاحب الشر إذا سقت إليه أيضاً عوائده . وأهل الحضر لكترة ما يعيانون من فتن الملاذ وعوايد الترف والاقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك، حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحواهم، فتجد الكثير منهم يقدعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم، لا يصدّهم عنه وازع الحشمة لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولًا وعملًا. وأهل البدو، وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم، إلا أنه في المدار

(١) المقدمة، ص ٤٣٦.

الضروري، لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودعائهما. فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها. وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضرة أقل بكثير فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد مما ينطبع في النفس من سوء الملوك بكثره العوائد المذمومة وقبحها^(١).

وكذلك بالنسبة إلى الشجاعة. فهي صفة في أهل البدو لأنهم متعودون الدفاع بأنفسهم عن ديارهم^(٢). والضيافة نفسها تجد معناها في نمط المعيشة البدوية وفي شبكة العلاقات القبلية. فالضيافة تعبر دون شك عن شعور مع الغير وعن استعداد لنجدته المتاج، ولكنها في الوقت نفسه تظهر القوة والقدرة. الكرم نوع من اثبات الذات وتوكيدها بالنسبة إلى المتاج أو إلى المجتمع. والعفو نوع من اثبات التفوق. وقطع الوعد التزام كامل، لأن الارتباط بالكلام هو أوثق أنواع الارتباط المباشر. وسائل خلال الإنسان البدوي من احترام الشيوخ وإعانته الضعيف وحب العدل والتوجاف عن الغدر والمكر والمحافظة الشديدة على العرض وزدواجية الموقف من التجار وغيرها مرتبطة ارتباطاً أوثيقاً بنوع تحمل الإنسان البدوي لنمط معيشته^(٣). إلا أن بنية العصبية لا تستطيع أن تزيل من نفس البدوي، وبخاصة العرب، نزعة الكبير والأنفة، وبعد الهمة والمنافسة، والتحاسد والعجز عن تنظيم العلاقات الاجتماعية تنظيماً عقلياً^(٤). إن نتائج العصبية أو مظاهرها هي خلال وعيوب. وهذه الزدواجية تشرح عدداً وفيراً من حادثات التاريخ العربي الإسلامي. وباختصار، نستطيع أن نستخلص

(١) المقدمة، ص ٤١٤ - ٤١٥.

(٢) المقدمة، ص ٤١٨.

(٣) المقدمة، ص ٤٤٥ - ٤٤٦.

(٤) المقدمة، ص ٤٥٦.

من تحليلات ابن خلدون أن النواحي النفسية في المجتمع البدوي ناشئة من نمط المعيشة البدوية ومن بنية الجماعة البدوية، ويكون جمعها تحت أربع نزعات: نزعة إلى الوحدة، ونزعة إلى المنفعة، ونزعة إلى المساواة، ونزعة إلى التقلب بحسب تقلب الاعتقاد والهوى.

وأما علاقات الجماعة البدوية مع الخارج، فإنها نوعان: نوع يشمل العلاقات مع الجماعات البدوية الأخرى، ونوع يشمل العلاقات مع المجتمع الحضري. وفي الواقع، لا يوجد حالة من السلام الثابت بين القبائل البدوية إلا بصورة عرضية. فالفتر هو في الوقت نفسه بيئه ومسرح وموضع تنازع لكل قبيلة جهازها الخاص في الذود عن حلها، كما أشرنا سابقاً. وكل قبيلة تطمح طبيعياً إلى توسيع المجال الذي يخصها، حتى على حساب القبائل الأخرى، إذ أن حركتها الداخلية تتضي التوسع والامتداد. ومن هنا، تنشأ المصادمات والنزاعات المتواصلة بين القبائل. وهذا جانب معروف في تاريخ أهل البدو. وابن خلدون لا يعيه انتباهاً خاصاً.

وعلى العكس من ذلك، يدرس بانتباها دقيق علاقات المجتمع البدوي مع المجتمع الحضري، ويرى أن أهل البدو، وبخاصة أهل التلول، يتعاملون مع أهل الحضر والأمصال تعاملأً مزدوجاً. ففي حالة استتاب أمر المجتمع الحضري وقيام دولة قوية فيه، يكون أهل البدو إجمالاً مغلوبين لأهل الحضر. وفي حالة ضعف الدولة وتضعضع أحوال أهل الحضر والأمصال، يتذهب أهل البدو للغزو والاستيلاء وبسط غلبتهم. ومن الناحية الاقتصادية، يرى ابن خلدون أن أهل التلول يحتاجون إلى أهل الأمصار، بسبب افتقارهم إلى الصنائع جملة، أكثر ما يحتاج أهل الأمصار إلى أهل التلول^(١). إن وجه الحاجة التي يتحدث

عنها ابن خلدون هنا محصور في نطاق العمل الانتاجي. فأهل التلول من البدو لا يقدرون على الفلاح وما يلزم له بدون صنائع أهل الحضر والأمصال التي تنتج الآلات الضرورية للفلاحية. ومن جهة أخرى، يشعر أهل البدو بتبعيتهم لأهل الحضر عندما يستعملون الدنانير والدرارهم. فصاحب الدنانير والدرارهم هو في الدرجة الأولى صاحب السلطة والتاجر. وهو قادر على دفع عوض أي شيء ما يحتاج له من انتاج أهل التلول. وهذا يدل على أن المجتمع البدوي لا يستطيع الانكفاء التام عن أهل الحضر والأمصال، إلا في حالات نادرة، عندما تكون البداوة توغلًا في القفار النائية.

هذا الواقع يفسر مصير المجتمع البدوي في علاقته مع المجتمع الحضري. فالحاجة تدفع أهل البدو إلى الطمع في معاش أهل الحضر، وعلى الأخص أهل المدن، وتحمّلهم على مهاجتهم من أجل نهب ثرواتهم. إلا أن انتصار أهل البدو على أهل الحضر ليس متيسراً في كل الظروف والحالات، إذ أن المجتمع الحضري يمتلك نظاماً دفاعياً خاصاً. فالمجوم على المجتمع الحضري هو هجوم على الدولة التي فيه، وتتيجه إما الانكسار والتبعية وإما الغلب والاستيلاء. فإذا كانت الدولة قادرة على المدافعة، استطاعت أن ترد الغزو وان تسط سيطرتها على القبيلة أو القبائل المهاجنة وأن تفرض عليها الضرائب. وإذا كانت ضعيفة، فإنها تلجم إلى المراوغة والمساومة والى الرشوة وسائر وسائل الترضية، إلى أن تأتي ساعتها وتنها.

وما ينبغي التنبه له في هذا الوضع هو أن الإنسان البدوي لا يخرج من القفار والتلول بعد اتخاذ قرار مدرس بترك غط معيشته. ففي رأي ابن خلدون، يتحرك البدوي بدافع غط معيشته وتطور المجتمع الحضري. فعندما يزداد الجفاف، يجد البدوي نفسه مضطراً إلى التوجه نحو الخارج، وعندما يقع المجتمع الحضري المجاور في أزمة

انهيارية، يجد نفسه مدفوعاً إلى الخارج. وفي الحالتين، يتحرك البدوي تحت تأثير عوامل لا يتحكم بها. إلا أن هذه العوامل تعمل باستمرار وبكيفية تجعل المجتمع البدوي كأنه خاضع لحركة عامة تحمل العصبية على التحول إلى سيادة سياسية والجماعة البدوية على الاستقرار والتحضر. فالصراع بين أهل البدو وأهل الأنصار يتوقف مصيره على قوة الدولة، وقوة الدولة تابعة للطور الذي تكون فيه.

«إن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك. وذلك لأننا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه. وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض. فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية. وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرئاسة. لأن الرئاسة إنما هي سُؤدد وصاحبها متبع، وليس له عليهم قهر في أحكامه. وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة، طلب ما فوقها. فإذا بلغ رتبة السُّؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر، لا يتركه، لأنه مطلوب للنفس، ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبعاً. فالتغلب الملكي غاية للعصبية»^(١).

غير أن هذا الانتقال من الرئاسة إلى الملك ومن سكنى القفار والسهول النائية إلى سكنى الأنصار لا يجري بدون مقاومة ومعاندة في نفسية البدوي العميقه. فالإنسان البدوي متعلق أشد التعلق. باستقلاله وحرفيته وصلابة عوده. وهو يعرف أن التحضر يوفر له أسباب الغنى والثروة والترف، ولكنه يعرف أيضاً أن التحضر يؤدي إلى الاتخلال والفساد. وعلى هذه المعرفة، يبني قسماً كبيراً من موقفه التي يتجاوز فيها الشعور بالحرمان وإرادة الصبر والحفاظ على الاستقلال. ولكن قوة

(١) المقدمة، ص ٤٣٩.

الأشياء في مجريها العام تفوق وعي الأفراد لها وتحملهم على السير في الاتجاه الذي تسير فيه. «ان الملك غاية طبيعية للعصبية، وليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه»^(١).

★ ★ *

لقد تردد كثيراً القول بأن المجتمع البدوي مجتمع بدون تاريخ. وفي الواقع، إذا نظرنا إلى هذا المجتمع من زاوية بنيته الداخلية، وجدناه ثابتاً منسجماً مع نفسه يكرّر على مرّ الأجيال الأفعال نفسها والحركات نفسها، لأن الزمان التاريخي فيه يتأثر مع الزمان الكوني. ولكن إذا نظرنا إليه من زاوية تاريخ الحضارات، وجدناه على العكس كأنه خزان خرجت منه موجات متsequبة من أهل الحضرة والحضارة. وبالتالي تأكيد، تغيرت الأمور في أيامنا. ولكن، بالنسبة إلى انسان القرون الوسطى، كانت ظاهرة البداوة تبدو واضحة في خصوصيتها وفاعليتها التاريخية الحضارية. وإن خلدون يدرك ذلك قام الادراك، ويشدد على أدوار ثلاثة من الشعوب البدوية، وهم البربر والترك والعرب، معترفاً للعرب بدور تميّز بسبب الإسلام. فالإسلام، من الوجهة التاريخية، هو عطية العرب إلى البشرية. فإذا كان العرب، المتغلبون منهم في القفار والمستقرّون منهم في بعض الأماكن الحضرية، يتميّزون بعدد من الصفات، فذلك أمر لا يثير مشاعر الباحث الذي ي يعني الوصول إلى الحقيقة التاريخية^(٢). لقد بدا لابن خلدون أن العرب كانوا في أساس انقلابية تاريخية شاملة، وبذا له أن دولة العرب تلاشت وحلت محلها

(١) المقدمة، ص ٥٣٨.

(٢) المقدمة، ص ٤٥٣ - ٤٥٨، ٢٧٤، ٩٢٩، ٨٥٨ - ٨٥٦، لا حاجة بنا إلى إعادة طرح موضوع العرب وما يقوله ابن خلدون عنهم في «المقدمة». فقد أصبح مفروغاً منه. راجع: ساطع الحضري: دراسات... ص ١٥١ - ١٥٧، محسن مهدي: المرجع المذكور، ص ١٩٩ - ٢٠٠، ومقالي الحضري والدوري في «اعمال مهرجان ابن خلدون»، ص ٤٩١ - ٥١٥.

دولة البربر في المغرب ودولة الترك في الشرق. فانكب على تفسير ما أدرك ، منطلاقاً من الأصل ، أي من المجتمع البدوي والعصبية ، لا من الغيب ، ولا من الواجب .

٤ - المجتمع - الدولة

يشكل المجتمع الحضري جزءاً من الصورة التي عاينها ابن خلدون ، ولكن هذا الجزء يختلف عن الجزء الآخر على مستوى التنظيم الاجتماعي ، وعلى مستوى نسبة مقومات البناء الاجتماعي بعضها الى بعض . ففي المجتمع الحضري ، يضعف ارتباط الانسان بالطبيعة ، وينعكس ذلك على بنية الجماعة . غير أن التباين بين المجتمع الحضري والمجتمع البدوي تباين تدريجي ، ولا يبلغ اقصى درجاته الا بالنسبة الى المتأصل في المدينة والمتجرد في القفر . ويشدد ابن خلدون على هذا التباين التدريجي لكي يظهر نقاط الاتصال ونقاط الانفصال بين نوعي العمران اللذين يدرسهما . فهو يؤكّد اسبقية العمران البدوي على العمران الحضري ، ويبين التحولات التي يمرّ بها الانسان حتى ينتقل من خشونة البداوة الى رقة الحضارة^(١) . ويستعمل مفهوماً غير محدد بدقة ، وهو مفهوم مصر . فالمصر غير القرية وغير المدينة . والفارق بينه وبين القرية هو انتفاء الاسباب التي تدعو الى الظمآن والتقلب في الأرض . ونشوء مصر يكون بمحصول ما فوق الضوري لحفظ الحياة . والمدينة تنشأ من اتساع مصر وتكتاثر سكانه . «العمران متدرج»^(٢) ، والدرج موجود داخل كل نوع من انواع العمران ، كما انه موجود في الانتقال

(١) المقدمة ، ص ٤١٣ .

(٢) المقدمة ، ص ٢٠٨ ، وعن مفهوم التدريج ، انظر ايضاً ص ٣٤٢ ، ٣٥٢ : «تدريج التكوين » ، ص ٦٦٨ : «درج عوائد الدولة » ، ص ٦٧٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٥ : «خلل على التدريج » ، ص ٧٠٩ : «تدريج الأمور الطبيعية » ، ص ٨٤١ ، ٨٥١ ، ٨٦٩ ، ٩٢٣ .

من نوع الى نوع، ومن اقليم الى اقليم.

«اذا اتسعت احوال هؤلاء المنتهلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفاه، دعاهم ذلك الى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الاقوات والملابس والتألق فيها وتوسيع البيوت واحتياط المدن والامصار للتحضر. ثم تزيد احوال الرفة والدعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التألق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في انواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصروح واحكام وضعها في تجيدها، والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة الى الفعل الى غایاتها، فيتخدنون القصور والمنازل ويعبرون فيها المياه، ويعالون في صرحها، ويبالغون في تجيدها، ويختلفون في استجادة ما يتخذونهم لمعاشهم من ملبوس او فراش او آنية او ماعون. وهؤلاء الحضر، ومعناه الحاضرون، اهل الامصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أثني وأربعة من اهل البدو»^(١).

يتبيّن إذن ان ابن خلدون لا يقيم تناقضًا، قاطعاً بين اهل المدن واهل البدو كما يزعم بعض الدارسين^(٢)، بل يقيم تعارضًا بين اهل البدو واهل الحضر بصورة عامة، ومع التشديد على التدرج في التباين بين أقصى اهل البدو واقصى اهل الحضر. ان ما يميز جماعة عن جماعة، او عمراناً عن عمران، هو للوهلة الأولى، نظر المعاش كما ذكرنا سابقاً. فالتحضر يبدأ بالاستقرار على ارض معينة، وبالعمل من أجل استخراج ما تبتئه الأرض للانسان. فالاستقرار والعمل يؤثران في طبيعة العلاقات بين اهل النسب الواحد، ويدفعان الى التعاون في

(١) المقدمة، ص ٤٠٨ - ٤٠٩.

(٢) راجع مثلاً لاوكست: المقال المذكور سابقاً، ص ٢١.

الإنتاج والطلب تحسين الوسائل والآلات، وينذيان الطمع في زيادة الثروة، ويؤثران في الاستعدادات النفسية الاجتماعية، ويساندان نوعاً من الاجتاع تظهر خصوصيته بقدر الابتعاد عن العمران القائم على رعاية الحيوان، وبقدر ما يستحكم فيه الاقبال على الحاجيات والكماليات. فالصورة الاجتماعية العامة التي يعانيها ابن خلدون لا تعرف الانفصال التام بين اجزائها، وإنما هناك اتصال وانفصال في الوقت نفسه. أما السؤال عن كيفية نشوء الأمصار الأولى والمدن الأولى تاريخياً، فلا يبدو أن ابن خلدون قد اهتم به.

ويضيف ابن خلدون إلى هذا التصور لأصناف أهل البدو وأهل الحضر فكرة ينبغي التعمق في بحثها، وهي استمرار الصراع بين أهل البدو أجالةً وأهل الحضر أجالةً. يرى الدكتور علي الوردي في هذه الفكرة محور النظريات الخلدونية بينما يرى ساطع المصري محورها في نظرية العصبية، ويراه الدكتور طه حسين في نظرية الدولة^(١). فما معنى هذا الاختلاف؟ وكيف ينبغي فهم فكرة الصراع بين أهل البدو وأهل الحضر؟

إن أهمية العصبية في فكر ابن خلدون أمر لا جدال فيه. فقد رأينا سابقاً كيف أنها تشد جوانب الحياة البدوية بعضها إلى بعض، ولكن يصعب ردّ افكار ابن خلدون جياعها إليها. إذ أن حياة أهل الحضر ليست برمتها نتيجة لفعل العصبية. فإذا كانت العصبية تؤثر سياسياً واجتماعياً في حياة العمران الحضري، فشمة جوانب اقتصادية وثقافية لا تتأثر بها، بل إن نزعة أهل الحضر هي إلى الانفكاك من اعتبارات النسب والعصبية. وفي المقابل، يؤدي اعتبار نظرية الدولة المحور الأوحد في فكر ابن خلدون إلى إهمال بعض الجوانب التي لا

(١) على الوردي: المرجع المذكور، ص ٧٥ وما بعدها، ساطع المصري: دراسات... ص ٣٣٣ وما بعدها.

ترتد الى سواها في المجتمع البدوي. وفي الحقيقة، ينفي الاقرار بأن فكر ابن خلدون نفسه يحمل شيئاً من الازدواجية في هذه المسألة ويسمح الى حد ما باعتقاد أحد التفسيرين المذكورين. فالغاية التي تجري فيها العصبية هي الملك والدولة، والدولة تستمر ما دامت قوة العصبية مستمرة. فالتشديد على اصل الدولة يكشف عن دور العصبية القبلية الصاعدة، والتركيز على نهاية الدولة يكشف كذلك عن دور العصبية المقسمة او المتلاشية، ويجاول محسن مهدي ان يجمع التفسيرين المذكورين باعتباره العصبية العلة الفاعلة التي عنها تنشأ الدولة^(١). ويجاول علي الوردي من جهته ان يحافظ على تعدد جوانب فكر ابن خلدون على أساس ان القول بالصراع بين العمران البدوي والعمaran الحضري يقتضي عدم التنكر للعناصر المشتركة بينهما والاعتراف بالفوارق الثابتة بينها . ولكن هل يمكن الذهاب الى ابعد من ذلك وتعيين طبيعة الصراع القائم بين اهل البدو واهل الحضر؟ يعتقد الوردي انه يمكن تعين هذه الطبيعة، ويدعوه الى ان نظرية ابن خلدون تحمل وجهين: وجهاً سكونياً ووجهاً ديناميكياً، وانها تتجاوز مبادئ النطق الصوري الارسطي^(٢). فهل هذا المذهب صحيح؟

لم يكن ابن خلدون بجهل وجود البرهان الجدي في النطق، ولم تكن افكار التضاد والتناقض والنفي والاثبات غير مألوفة عنده. ولكنه كان يعتبر ان جميع عمليات النطق هي عمليات يقوم بها العقل النظري، ولم يفكر ابداً في استخلاص او تركيب منطق عاياث لحركة الواقع. في نقده للعقل النظري، يفحص كيفية حصول المعرفة العقلية وينتهي الى أن النطق نافع على صعيد الاستدلال الصوري الحالص. اما

(١) محسن مهدي: المرجع المذكور، ص ٢٥٣ وما بعدها.

(٢) علي الوردي: المرجع المذكور، الفصلين الثالث والرابع.. انظر ايضاً: لاكتوس: المقال المذكور، ص ١٩ ، عبد العزيز الحبابي: ندوة الدار البيضاء، ص ١١ - ١٢ .

الأساس الموضوعي للمعرفة العقلية، فإنه يراه في الروابط السببية وفي التناوب الحاصل في الأشياء نفسها. ولم يعتبر أن الانتقاما إلى مجال التاريخ، مجال التغير بامتياز، يستلزم تعديلاً في نظرية المعرفة. لا ريب في أن ابن خلدون ادرك ادراكاً حاداً مبدأ التغير التاريخي. فهو يقول «ان احوال العالم والأمم وعوائدهم وخلالهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، وإنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والامصار، فكذلك يقع في الآفاق والاقطارات والأزمنة والدول»^(١). ولكنه يدرك كذلك الشبه العميق بين الدورات الاجتماعية السياسية، ولا يستنتج من مبدأ التغير التاريخي ضرورة تبديل وسائل التنقيب الفعلى عن الحقيقة. فإذا كان لا يرى ان الواقع التاريخي المتغير يفرض في المعرفة غير الاستقرار والقياس والتعليق، فذلك ناتج من كونه لا يتصور التاريخ جارياً بحسب منطق داخلي خاص: عملية المعرفة تم في نظره في حدود اثبات الواقعات وتفسيرها بالسببية والقياس. فلا وجود، في رأيه، لأى مبدأ أو تيار يخترق الطبيعة والتاريخ من داخل. وأما الصراعات والنزاعات التي يلاحظها المؤرخ بين الدول وبين أهل البدو وأهل الحضر، فإنها أوجه من التحول الشامل الذي يصيب تاريخ البشر، وليس تعبيراً عما نسميه بعد هيغل الجدلية التاريخية. لقد كان ابن خلدون، كما يرى الوردي، معارضًا لمنطق الفقهاء الذي كان عاجزاً عن استيعاب الواقع التجددية، ولكن هذا لا يعني أنه كان مدافعاً عن منطق التناقضات التاريخية. فنظرية الدولة عنده لا يمكن تفسيرها تفسيراً جديلاً، اذا افترضنا ان الجدلية التاريخية تستلزم تحقيق عملية تقدمية. الدولة الخلدونية تنشأ وقوت، ثم يعاد انشاؤها ثم تموت، دون أن يكون ثمة تراكم تقدمي بالمعنى التاريخي الكامل. ومع ذلك، لا شك عندنا في ان

(١) المقدمة، ص ٢٥٢.

فـكـر ابن خـلـدون يـنـطـوـي عـلـى بـعـض الـاـدـراك او التـلـمـس لـجـدـلـيـة مـحـدـودـة بـيـن بـعـض الـعـوـاـمـل الـاجـتـاعـيـة التـارـيـخـيـة. وـهـذـه الجـدـلـيـة المـحـدـودـة هي جـدـلـيـة تـنـازـعـيـة بـالـعـنـيـ الـوـاسـعـ، وهـي جـدـلـيـة مـنـغـلـقـة عـلـى نـفـسـهـا، بـسـبـب طـبـيـعـة الدـوـرـة الـاجـتـاعـيـة التي تـكـنـفـها.

تـقـوـدـنـا هـذـه الـمـلـاحـظـات إـلـى طـرـح السـؤـالـيـن الـآـتـيـنـ: كـيـفـ يـكـنـ والـحـالـة هـذـه تـقـسـيـرـ الـعـلـاقـات بـيـن اـهـل الـبـدـو وـاهـل الـحـضـرـ؟ وـكـيـفـ يـنـسـغـيـ فـهـمـ نـظـرـيـة ابن خـلـدون فيـ تـطـورـ الدـوـلـةـ؟ انـ الجـوابـ عـلـى هـذـيـنـ السـؤـالـيـنـ يـقـضـيـ عـدـمـ نـسـيـانـ تـصـورـ نـظـامـ الـجـمـعـ كـمـ عـرـضـنـاهـ سـابـقاـ، وـعـدـمـ اـغـفـالـ طـبـيـعـةـ الـحـقـبـةـ التيـ يـتأـمـلـ ابنـ خـلـدونـ فـيـهاـ.

الـدـوـلـ الـتـي يـحـلـلـ ابنـ خـلـدونـ تـارـيـخـهاـ هيـ فـيـ اـكـثـرـيـتـهاـ السـاحـقـةـ دـوـلـ نـاـشـئـةـ منـ الـجـمـعـ الـبـدـوـيـ. وـيـعـقـدـ ابنـ خـلـدونـ أـنـ فـكـرـةـ نـشـوـءـ الدـوـلـةـ منـ الـجـمـعـ الـبـدـوـيـ قـاـبـلـةـ لـلـتـعـيمـ، وـلـكـنـهـ لاـ يـسـعـيـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ كـيـفـيـةـ نـشـوـءـ اـولـ دـوـلـةـ فيـ تـارـيـخـ الـعـمـرـانـ الـبـدـوـيـ. بلـ اـنـ تـحـلـيلـاتـهـ اـجـالـاـ مـنـحـصـرـةـ فـيـ الـقـرـونـ الـثـانـيـةـ لـلـتـارـيـخـ الـعـرـيـ الـاسـلـامـيـ، وـهـيـ قـرـونـ حـافـلـةـ بـتـعـاقـبـ رـتـيـبـ لـدـوـلـ وـأـسـرـ حـاكـمـةـ مـنـبـشـقـةـ مـنـ مـنـاطـقـ الـبـداـوـةـ. وـلـاـ كـانـ الـمـلـكـ مـتـأـخـراـ عـنـ طـوـرـ الـبـداـوـةـ، كـانـ مـنـ الـطـبـيـعـيـ أـنـ يـسـتـمـدـ حـيـوـيـتـهـ مـنـ اـنـدـفـاعـةـ الـجـمـعـ الـبـدـوـيـ وـقـوـتهـ، فـيـاـ يـتـعـلـقـ بـاتـسـاعـ الـمـلـكـ، مـثـلاـ، الـعـامـلـ الـحـاسـمـ هوـ نـوـعـيـةـ الـعـصـبـيـةـ الـمـاهـجـمـةـ أـوـ الـفـازـيـةـ. فـلـكـلـ دـوـلـةـ حـصـةـ مـنـ الـأـوـطـانـ لـاـ تـزـيدـ عـلـيـهـاـ^(١). الاـ انـ الـأـمـةـ اـذـاـ كـانـتـ وـحـشـيـةـ كـانـ مـلـكـهاـ اوـسـعـ. وـفـيـ تـبـرـيرـ هـذـهـ الـفـكـرـةـ، يـقـولـ ابنـ خـلـدونـ:

«وـذـلـكـ لـأـنـهـمـ اـقـدـرـ عـلـىـ التـغـلـبـ وـالـاستـبـادـ كـمـ قـلـنـاهـ، وـاستـبـادـ الطـوـائـفـ، لـقـدـرـتـهـمـ عـلـىـ مـحـارـبـةـ الـأـمـمـ سـوـاـهـمـ، وـلـأـنـهـمـ يـتـنـزـلـونـ مـنـ الـأـهـلـينـ مـنـزـلـةـ الـمـفـتـرـسـ مـنـ الـحـيـوـانـاتـ الـعـجـمـ، وـهـؤـلـاءـ مـشـلـ الـعـربـ وـزـنـاتـةـ وـمـنـ فـيـ

(١) المـقـدـمةـ، صـ ٤٧٢ـ.

معناهم من الأكراد والتركمان وأهل اللثام من صنهاجة. وأيضاً فهؤلاء المتشوشون ليس لهم وطن يرتفعون منه، ولا بلد يجتمعون فيه، فنسبة الأقطار والمواطن اليهم على السواء. فلهذا لا يقتصرن على ملكة قطرهم وما جاورهم من البلاد ولا يقفون عند حدود اففهم، بل يطوفون إلى الأقاليم البعيدة، ويتباهون على الأمم النائية»^(١).

وعلى الصعيد نفسه، يلاحظ ابن خلدون أن الأوطان والمناطق الكثيرة القبائل والعصائب لا تستحک فيها دولة إلا في النادر^(٢). مما يعني أن الشكل السياسي للمجتمع الحضري متعلق بالقوة الأصلية التي للعصبية، سواء من حيث اتساع نطاقه أو من حيث طول أمده. يشدد ابن خلدون على هذه النقطة، ولكن افتخاره المبعثرة بخصوصها لم تسلم أحياناً من تشويه. فالعمر الذي يقرره للدولة هو، كما يعرف الجميع، عمر ثلاثة أجيال^(٣). ولكن هذا العمر ليس سوى معدل وسطي تقريبي. فقد تتجاوزه الدولة وقد لا تبلغه. فالمقارنة بين الأشخاص والدول ليست سوى اسلوب للدلالة على أن الدولة تتبع خطأً منحنياً دائرياً في حياتها العامة. العصبية الأصلية هي العامل الأكبر، ولكنها ليست في نهاية الأمر، العامل الوحيد. فهناك عوامل عددة يمكن أن تساعد الدولة على البقاء وعلى تجديد شبابها أحياناً.

ان عمر ثلاثة أجيال هو عمر تقريبي، وهو لا ينطبق على جميع الدول، وإنما ينطبق في الغالب فقط. لا تعود الدول في الغالب هذا العمر بتقريب

(١) المقدمة، ص ٤٤٧.

(٢) المقدمة، ص ٤٧٦.

(٣) المقدمة، ص ٤٨٥ «والجبل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون اربعين الذي هو انتهاء النمو والشهوة إلى غايتها».

قبله أو بعده^(١). ويدرك ابن خلدون أمثلة عدة لدول تجاوزت عمر ثلاثة اجيال، كدولة العبيدين ودولة صنهاجة ودولة الموحدين، وعلى الأخص «دولة العرب الإسلامية»^(٢). فما معنى اذن عمر الأجيال الثلاثة؟ انه كما يبدو لنا معنى نموجي فقط، يعتمد ابن خلدون للدلالة على نوع الحتمية التي تخضع لها الدولة المنبثقة من العمران البدوي والمتطورة بحسب تفاعل عناصرها الداخلية في الدرجة الأولى. وما يزعج قارئ ابن خلدون عدم ربطه بين فكرة الأجيال الثلاثة وفكرة الاطوار الخمسة التي يميزها في حياة الدولة. «وحالات الدولة واطوارها لا تعدو في الفالب خمسة اطوار»^(٣). ولكن اذا نظرنا بالمقارنة بين الأجيال الثلاثة والاطوار الخمسة، وجدنا ان ابن خلدون يستعيد بتفصيل اكبر في الاطوار الخمسة ما يعرضه في حديثه عن الاجيال الثلاثة. ولذلك لا بأس في اعتقاد التقسيم الثلاثي لمراحل عمر الدولة، مع الانتباه لبعض عناصر التقسيم الخمسى. وفي اي حال، ينبغي عدم الوقوع في الاعتقاد القائل بأن تشبه الدولة بالكتائب التي يعني ان سوسيولوجيا ابن خلدون مبنية على نموج بيولوجي. فما يجب استخلاصه من هذا التشبه هو الطابع الكلى للمجتمع - الدولة وخط التطوير المنحني. فالاحتمالية التي تخضع لها الدولة هي حتمية شاملة تصيب نظام المجتمع الحضري لأن الدولة الفائمة فيه منبثقه من عصبية العمران البدوى^(٤). وعلى هذا الأساس، لا يقى امامنا سوى عرض كيفية انتقال الدولة من مرحلة الى مرحلة، وما يحدث لها من الأحوال

(١) المقدمة، ص ٤٨٧. يستعمل ابن خلدون عباره «في الفالب» ثلاث مرات في الفصل الذي نشير اليه.

(٢) المقدمة، ص ٤٧٦.

(٣) المقدمة، ص ٤٩٣.

(٤) يتحدث ه. ف. أولكن، بهذا الصدد، عن «حتمية تعددية» في نظام طبيعاني واسع جداً. راجع مقاله في: اعمال مهرجان ابن خلدون من ٣١، ٣٩.

في كل مرحلة.

مرحلة النشأة والنمو. يميز ابن خلدون بين نوعين من الدول الناشئة. النوع الأول يشمل الدول التي تنشأ بمحض تشنها قوة خارجية على الدولة المهرمة وتنتهي باستيلاء القوة المهاجمة على الحكم، والنوع الثاني يشمل الدول التي تنشأ من جراء تفكك الدولة واستقلال الولاية في المناطق البعيدة عن السلطة المركزية^(١). في هذه الحالة الثانية، تتمتع الدولة المستجدة بنوع من الاتصال السياسي والاقتصادي. ولا تشكل بنشوئها انقلاباً سياسية بالمعنى الكامل. ولذلك يتراكم انتباه ابن خلدون على النوع الأول الذي يكون فيه نشوء الدولة تأسياً لدوره سياسية جديدة في تاريخ شعب او في تاريخ منطقة (مثلاً: الفتح العربي، دولة المرابطين، دولة الموحدين).

كيف تجري الدورة السياسية في بدايتها؟ ليس الجواب على هذا السؤال سهلاً، لأن استيلاء قبيلة او أسرة جديدة على الحكم ليس فعلاً سياسياً فقط. وإنما هو فعل اجتماعي شامل يتجابه فيه نوعان شاملان من الاجتماع. ولنترك الآن الدولة المهرمة، ولننتظر في مقومات او جوانب المطالبة القبلية او العدوان القبلي على الدولة. فماذا نجد؟ نجد اولاً ان الجانب النفسي الاقتصادي يحتل فيه مرتبة بارزة. «التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترنه منها. ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده، عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قياد المدينة»^(٢). ولكن هذا الجانب لا يؤثر تأثيراً فعلياً إلا بقدر ما يسانده جانب الاقدام والعدد. «إذا كان الغلب للأمم إنما يكون بالاقدام والبسالة، فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقارباً في

(١) المقدمة، ص ٧٠٣ - ٧٠٤.

(٢) المقدمة، ص ٤١٣.

العدد وتکافأ في القوة، والنصبية»^(١). «والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفره»^(٢). وهذا يعني أن طلب الملك هو تعبير عن حاجة إلى اشاع الرغبات الاقتصادية بواسطة السيطرة الاجتماعية، حاجة نابعة من وضع يسوده الحرمان ويجعله التأهب الدائم للقتال. ولكن، مع هذا كله، يظل طلب الملك فعلاً سياسياً في جوهره. إذ أن الاستيلاء على الحكم ومارسة السيادة الفعلية ها هي وسيلة غير اقتصادية للحصول على المطلوب النفسي الاقتصادي والاجتماعي. ويعود ابن خلدون في أكثر من موضع إلى هذه الفكرة، ويشدد على الفارق بين الرياسة والملك. الرياسة أقرب إلى السلطة المعنوية منها إلى السلطة السياسية الحقيقة. أما الملك، فإنه التغلب بالقوة والحكم بالقهر. «وإن الملك على الحقيقة لمن يستبعد الرعية، ويحيي الأموال ويبعث البعث ويخفي الشغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة»^(٣). وإذا كانت هذه هي طبيعة الملك، فلا عجب في أن يكون موضوع مغالبة وتنازع. «الملك منصب شريف، ملدوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدينية والشهوات البدينية والملاذ النفسانية، فيقع فيه التناقض غالباً، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه، فتعم المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة»^(٤). ولكن الملك يشتمل أيضاً على تدبير مصالح المحكومين. فهو من الأمور الإضافية. أي أن السلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان. ولذا، لا تقوم مصلحة السلطان دون قيام المصالح العامة. فالقهر التعسفي يضر بمصالح السلطان ومصالح الرعية على السواء^(٥). وهذا يعني أن المحدد السياسي في نظام المجتمع الحضري يلعب دوراً اولياً في المرحلة الأولى من مراحل

(١) المقدمة، ص ٤٣٨.

(٢) المقدمة، ص ٤٧٥ - .

(٣) المقدمة، ص ٥١٣ - ٥١٤ .

(٤) المقدمة، ص ٤٦١ .

(٥) المقدمة، ص ٥١٤ - ٧١٣، ٥١٥ .

الدورة الاجتماعية السياسية. اذ يتوقف على سياسة السلطان والقبيل الحاكم، بعد استباب أمر الدولة لهم، ازدهار العمران او انقاضه وانحطاطه.

يتوزع افراد القبيل الحاكم، اعضاء النصاب الملكي، على مناطق البلاد المفتوحة ويتولون ادارة شؤونها تحت اشراف السلطة المركزية. ويكون اتساع نطاق الدولة وقوتها على نسبة عدد القائمين بها ونماسمهم. وانطلاقاً من هذا الوضع، تتطور الحركة السياسية بوجب منطق معطياتها الأساسية. ففي البداية، تبقى العصبيةسيطرة متراكمة، اذ يدرك اهل العصبية فوائد نمساتهم ويتذكرون ما عانوه للوصول الى الحكم. ولكن تعاون اهل العصبية الحاكمة لا يدوم طويلاً . اذ ان طبيعة الحكم القائم على القوة العصبية تحمل في طياتها بذور التنافس والتنافر. فبعد طور الظفر بالبغية واستقرار الأمور في ارجاء الدولة، يأتي طور انفراد صاحب الدولة، أي السلطان الغالب على الكل، بالسلطة والجed، ومنع افراد قومه من المشاركة والمساهمة في الحكم. وتكتمل صورة الملك الاستبدادي. « وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة. وقد لا يتم الا للثاني والثالث على قدر مانعة العصبيات وقوتها. الا انه أمر لا بد منه في الدول»^(١).

ويرى ابن خلدون ان أساس هذه النزعة هو ما في الطبيعة الحيوانية من خلق الكبير والأنفة، وما في طباع البشر من خلق التأله^(٢). فالانفراد بالجed يتعدى اذن من اصول راسخة في الطبيعة الإنسانية، وحصوله يُشكّل منطلقاً لسلسلة من الأعمال والظاهرات الاجتماعية الاقتصادية لا تثبت ان ينعكس تأثيرها على الحكم نفسه. ولكن هذا التأثير لا يصبح جلياً وسلبياً الا بعد تطور طويل وعام.

(١) المقدمة، ص ٤٨٠ .

(٢) المقدمة، ص ٤٨٠ .

ففي مرحلة النمو، يكون السلطان منهمكاً بأعمال تكين الدولة وتأمين مصالح رعيته، ويترáيد عدد افراد العصبة الفالية، وتنطلق آمال الناس ويقبلون على مختلف انواع الأعمال^(١). فينشأ من هذا كله حالة عامة من الطمأنينة والازدهار، وتتكاثر أعمال التعمير في المدن، مما يؤدي الى تدفق المواد الازمة لاقتضاء الحاجات والتحولات في الأعمال والمعاملات. واهم ما يذكر من هذه التحولات التخصص في الأعمال والتراكم التدريجي للثروات. فتكاثر الأعمال يؤدي الى تكاثر الانتاج وتزايد الأرباح، وتزايد الأرباح يؤدي الى تشغيل الأعمال^(٢). «كثرة الأعمال... سبب للثروة بما يفضل عنها بعد الوفاء بالضروريات في حاجات الساكن من الفضلة البالغة على مقدار العمran وكثنته»^(٣). بعبارة أخرى، ينبع من استتباب الأمن السياسي نشاط عام يشمل جميع جوانب الحياة الاقتصادية من صناعة، وعرض وطلب، واحتكار، وارتفاع في الأسعار، وتنافس الخ، وينعكس هذا النشاط على العلاقات الاجتماعية، فتتشكل عادات وروابط بين الناس مبنية على المصالح والأذواق، لا على علاقات القرابة. وباختصار، يتلقى المحدد الاقتصادي دفعاً ايجابياً من جهة المحدد السياسي، ويستجيب لهذا الدفع. فكيف تأتي ردة فعل الحكم على هذه الاستجابة؟

يسجل ابن خلدون رديتين، ويفصّلها بدقة بالغة. الأولى ردّة اقتصادية وتعلّق بمسألة الضرائب، والثانية لاحقة للأولى وتعلّق بالنزعة الى الترف. اما مسألة الضرائب، فان وصف ابن خلدون لها يصحّ ان يعتبر نموذجاً لإدراكه للتأثير المتبادل بين الاقتصاد والسياسة. قال:

(١) المقدمة، ص ٤٥١، ٤٩٢، ٧٠٩.

(٢) المقدمة، ص ٨٥٩ وما بعدها.

(٣) المقدمة، ص ٨٦٧.

«ان الجبائية اول الدولة تكون قليلة الوزائع، كثيرة الجملة. وأخر الدولة كثيرة الوزائع، قليلة الجملة. والسبب في ذلك ان الدولة، ان كانت على سنن الدين، فليست تقتضي إلا المغارم الشرعية من الصدقات والمخرج والمجزية... وان كانت على سنن التغلب والعصبية، فلا بد من البداءة في اولها، كما تقدم، والبداءة تقتضي المساعدة والمكارمة وخفض الجناح والتباكي عن اموال الناس، والغفلة عن تحصيل ذلك الا في النادر. فيقل لذلك مقدار الوظيفة الواحدة الوزيعية التي تجمع الاموال من جموعها. واذا قلت الوزائع والوظائف على الرعايا، نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعثار ويتسايد محصول الاغتطاط بقلة المفرم. واذا كثر الاعثار، كثرت اعداد تلك الوظائف والوزائع، فكثرة الجبائية التي هي جلتها»^(١).

ولكن سياسة الاقتصاد في فرض الضرائب تتحول تدريجياً تحت تأثير تحول أخلاق اهل الدولة، وعلى رأسهم السلطان القاهر. فالاموال التي يجنحها اهل القبيل الحاكم في اول الدولة تحملهم على الاقبال شيئاً فشيئاً على عوائد الترف. وعوائد الترف تقتضي الانفاق والمزيد من الإنفاق، وتتسرب في ذهاب أخلاق البداءة من اهل القبيل الحاكم واستحكام اخلاق العيشة الحضرية. وعندما يحصل هذا كله، تكون الدولة قد انتقلت من مرحلة النشأة والنمو الى مرحلة النضج والأوج.

مرحلة الأوج. كان نظام المجتمع حتى الآن متوجهاً بصورة إيجالية نحو الدولة والقائين بها. ولكن، بعد انتهاء مرحلة التأسيس واستتباب الأمور وحصول الاستقرار، يتتحول الاستقطاب في نظام المجتمع وديناميكته وتبرز تأثيرات الحياة الاقتصادية والثقافية على جملة الحياة الاجتماعية، فيحصل نوع من توازن بين المحددات المجتمعية يتبع

(١) المقدمة، ص ٦٦٨، انظر ايضاً الفكرة نفسها ص ٦٧٠، ٦٩٦، ٧٠٩.

للسلطان فرصة اظهار عظمة الدولة وعزّها.

لقد مرّ معنا أن تحول الحكم إلى حكم استبدادي مطلق أمر طبيعي. وفي الواقع، لا يجدون عارفاً بوجود أنواع أخرى من الحكم. غير أن هذا النقص الناتج من محدودية حقل استقصائه ساعده على توحيد ملاحظاته بدون صعوبة كبيرة. ففي رأيه، لا بد للحكم المتأسس على غلبة القوة القبلية من أن ينساق طبيعياً إلى اتخاذ إشكال المركزية والاستبداد والاستئثار. عصبية واحدة مسيطرة، سلطان واحد قاهر: تلك هي القاعدة التي تحكم الدولة التي أصولها في المجتمع البدوي. إلا أن الوصول إلى الانفراد بالحكم دون سائر أهل العصبية لا يكون بدون صراع مرير، وربما كان أشد مرارة من القتال الذي أوصل أهل العصبية بأجمعهم إلى الحكم. ولكي يحسم صاحب الدولة الوضع، يستعين بقوم ورجالات من غير قبيلته أو من غير شعبه، ويُسند إليهم مناصب الدولة ويقرّبهم ويستخلصهم ويستظهر بهم علىبني قومه^(١). ويكون حامس هؤلاء المصطنيعن قوياً، أول الأمر، بسبب النعمة التي انتقلوا إليها. فيأمان السلطان شر الطامعين والطارئين، وينصرف إلى التمتع بشمرات الملك والجاه. «فيسفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخارج، واحصاء النفقات والقصد فيها، وتشيند المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمطار المتسبعة والهياكل المرتفعة، واجازة الوفود من اشراف الأمم ووجوه القبائل، وبث المعرفة في أهله، هذا مع التوسيعة على صنائعه وحاشيته في إحوالهم بمال والجاه، واعتراض جنوده وادرار ارزاقهم وانصافهم في اعطياتهم لكل هلال حتى يظهر اثر ذلك عليهم في ملابسهم وشكتهم وشاراتهم يوم الزينة، فيباهي بهم الدول المسالمة، ويرهب الدول الحاربة»^(٢).

(١) المقدمة، ص ٤٩٤، ٤٩٥.

(٢) المقدمة، ص ٤٩٤ - ٤٩٥.

وفي هذه الائتاء، يتواصل ازدهار المدن، سكانياً واقتصادياً وبخاصة عاصمة الدولة، وتترسخ حاجات الترف والكماليات. ويخصص ابن خلدون لحركة هذا الازدهار الاقتصادي واثره على الحياة الاجتماعية تحليلاً مطولة في الباب الرابع الذي يدور على المدن والأمصال والباب الخامس الذي يدور على الصنائع والكسب ويلفت الانتباه الى الأثر الذي كان لاتساع بعض المدن مثل بغداد والقاهرة والبصرة ودمشق وقرطبة وتلمسان وفاس وغرناطة. وعلى وجه العموم، يلاحظ ابن خلدون ان ازدهار المدن، وبخاصة كراسى الملك، وغنائمها وعظمتها أمور مرتبطة بأحوال الدولة وتطورها. فاذا كانت الدولة قوية، وطويلة العمر، فان عاصمتها تقدر بقدر ما تسمح المحدود الطبيعية^(١) ولكن هذا الامتداد يجبر مشكلات عدة، على صعيد تنظيم العمل والانتاج والتبادل، وعلى صعيد العادات والتزعيم النفسية والأخلاقية. فما تجلبه المدينة من الريف من انتاج زراعي وحيواني يستهلك مباشرة او يحتاج الى بعض العمليات التحويلية. وحركة الاعمار والتألق في جوانب الحياة المادية، تدفع الى ايجاد صنائع جديدة وحرف متخصصة اما لتلبية حاجة الاعمار، اما لتحويل المواد، واما لتأمين حاجات التبادل في الأسواق. وهذه الصنائع والحرف تستدعي البحث عن المعادن اللازمة لصناعة الادوات والأواني والآلات التي يحتاج اليها اهل الحضر او اهل البدو^(٢). ونتيجة لذلك، يرتفع الطلب على اليد العاملة، وخاصة اليد العاملة الماهرة، وترتفع الأجور والأسعار. «اما الصنائع والاعمال ايضاً في الامصار الموفورة العمران فسبب الغلاء فيها امور ثلاثة: الأول كثرة الحاجة لمكان الترف في مصر بكثرة عمرانه، والثاني اعتزاز اهل الاعمال بخدمتهم وامتهان انفسهم لسهولة المعاش في

(١) المقدمة، ص ٨٣٠.

(٢) المقدمة، ص ٨٨٤ - ٨٨٥.

المدينة بكثرة اقواتها، والثالث كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم الى امتهان غيرهم والى استعمال الصنائع في مهنتهم، فيبذلون في ذلك لاهل الاعمال اكثر من قيمة اعماهم مزاحة ومنافسة في الاستئثار بها، فيعتبر العمال والصناع واهل الحرف وتغلو اعماهم^(١). واما التجار، فان الصغار منهم يصيّبون بعض الربح، والكبار يصيّبون ارباحاً طائلة: وفي بعض الأحيان، يكون كبار التجار مالكي ارض زراعية واسعة او محلات حرفية. ويلاحظ ابن خلدون ان الزراعة لا يمكنها أن تكون سبباً للغنى وان الثروات الكبيرة هي في الغالب نتيجة تراكم ارباح عدة من مصادر متنوعة (إرث واحتياط واستغلال تقلب الأحوال وغير ذلك)^(٢). واما الذين يعيشون من اموال الدولة، فينقسون قسمين: كبار الموظفين واهل الشوكة والحاشية، وهم اغنياء بما يأتيمهم من خزينة السلطان، وصغر الموظفين والقائمين بامور الدين، وهم لا يعرفون ثروة عظيمة^(٣). وفي حقيقة الواقع، يعيش جميع اهل الأمصار حياتهم الاجتماعية بدون فواصل عازلة فيما بينهم. ومن هذه الجهة، لا يسهل استخراج أي تصور، ولو عام ومبهم، لما نسميه الطبقات الاجتماعية من فكر ابن خلدون. فعامل العمل الذي يصفه، بدون التوغل في تفاصيله، مرتبط بال بصير العام الذي يصيب الدولة. وفي هذا السياق، ينطوي رينيه مونيه حيث يقول ان ابن خلدون يرد جميع شروط الازدهار الصناعي الى شرط واحد وحيد وهو تكاثر السكان^(٤). وذلك لأن تكاثر السكان غير مستقل وغير تلقائي. فالطور الذي تكون فيه الدولة يؤثر في حركة النمو السكاني سلباً وابجابة. وبعد هذا كله، لا يجوز اهال ظاهرة التعليم التي يولّيها ابن خلدون اهتماماً خاصاً. فالتعليم من

(١) المقدمة، ص ٨٦٤.

(٢) المقدمة، ص ٨٦٩.

(٣) المقدمة، ص ٩١٣.

(٤) رينيه مونيه: المرجع المذكور، ص ٢٨.

جلة الصنائع، وازدهاره يكون على نسبة ازدهار العمران ووفره^(١) وسبب التأهل ازدهار العلوم والتعليم بكثرة العمران مزدوج. فالاقبال على العلم يتطلب بعض الاكتفاء المادي، وكثرة العمران وما تستتبعه تخصص وتشعب في الأحوال تقتضي تحسين المعارف وتعزيزها وتفرعيها وتأمين انتقالها من الواحد إلى الآخر. وهذا يقول ابن خلدون ان المطلولات في العلوم الشرعية والعلوم العقلية، في الفقه او في الطب او في الحساب او في غير ذلك، لم تظهر الا بعد تراكم العمران في المدن الكبرى. وهذا يعني أن الظاهرة الثقافية تتبع حركة العمران، وأطوار السياسة والاقتصاد، دون أن تكون مجرد انعكاس، ودون أن يكون لها استقلال متين. فهي تبرز وتلمع عندما يحدث نوع من توازن بين حالة سياسية متينة وحالة اقتصادية مزدهرة.

تجاه الانطلاق العام للقوى الاجتماعية، يجد الحكم نفسه محمولاً على انتهاج سياسة معينة. فيما يتعلق بالمصلحة العامة للدولة، يستكثر من الموظفين والمعاونين لادارة الشؤون العامة، اذ تحتاج الدولة المستقرة الى تنظيم اكثر مما تحتاج الى حماية نفسها من الخارج، فيزدحم بلاط السلطان بانواع من الموظفين والمقربين، من وزراء ومستشارين وعلاء ومراقبين واداريين، يعينون السلطان في سياسته المالية والأمنية، وفي مراقبة الموازين والمكاييل؛ وفي معاقبة السارقين ومخالف المدسين، وفي معالجة القضايا المتعلقة بالأخلاق العامة، وفي معالجة النزاعات التي يمكن ان تنشأ بين مختلف الفرقاء^(٢). السياسة العمانانية الناجحة هي التي تجمع بين الشدة والاعتدال، بين التبصر واللين. والحاكم الذي هو الحكم الذي يأخذ بعين الاعتبار متطلبات رعيته ولا يجعلها ما فوق طاقتها^(٣). وهذه الغاية، يحاول دوماً الاصناع إلى صوتها، وينعى المقربين

(١) المقدمة، ص ٩٨٥، ٩٩٠.

(٢) المقدمة، ص ٦٠١ وما بعدها، ٦٣٣ - ٦٣٤.

(٣) المقدمة، ص ٥١٥.

منه والموظفين من التحكم والاستبداد بها^(١). السلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان. فلا تستقيم مصالح السلطان الخاصة بدون استقامة مصالح رعيته. ومن الأعمال التي يقوم بها السلطان للدلالة على عظمة دولته، تشييد المباني الضخمة والهيكل الكبيرة واحتياط مدن جديدة او تحسين هندسة المدن القائمة، هذا مع العلم ان بعض المباني الكبيرة لا تتعجز دولة واحدة^(٢)، وعلى العموم، يقدر ما يكون انفاقاً اموال الدولة مراعياً لوضع مصالح الرعية العامة، يكون السلطان قوياً، محباً، وعزيزاً. ولكن، من النادر أن يستمر الحكام في انتهاج سياسة رشيدة وعادلة. اذ ان تطور احوال الدولة يجعلهم على الميل عن الاهتمام الدؤوب لصالح الرعية ومصالحهم الى الانفاس في عوائد البذخ والترف والانقطاع عن مشقات الحكم و مباشرته بأنفسهم، والعيش في قصورهم حيث الماشية والنساء واللهو. وهذا الميل يتمدد ويتسرع تدريجياً، فتكون الدولة في الظاهر مزدهرة متينة، وفي الباطن آخذة بأسباب الضعف والأخلاق.

«وهكذا شأن كل دولة، لا بد وان يعرض فيها عوارض المerm، بالترف والدعة وتقلص ظل الغلب»^(٣).

مرحلة المerm. المرحلة الثالثة والأخيرة في دورة العمران الحضري الاجتماعية السياسية اطول من المراحلتين السابقتين، وابن خلدون يخصص لها من فصول «المقدمة» اكثر مما يخصص لها. ومن هذه الناحية، يبدو ابن خلدون صاحب نظرية في هرم المجتمع - الدولة والأخلاق بقدر ما هو صاحب نظرية في نشأته واكثر. ولا غرابة في ذلك، اذا عدنا الى الوضعية التاريخية التي عاش فيها واستمد منها

(١) المقدمة، ص ٥١٢، ٥٨٧ - ٥٨٨.

(٢) المقدمة، ص ٤٩٦ وما بعدها، ٨٣٣ وما بعدها.

(٣) المقدمة، ص ٦٩٢.

مشروع «المقدمة». هذه المرحلة الثالثة اطول من غيرها، لأن تحقيقها واقعها ليسا من الأمور التي يكون الجسم فيها جلياً قاطعاً. فالعمل العسكري الذي يحمل الى الحكم دفعة جديدة من القبائل البدوية هو عمل تضفيه تتجاهله فيه جماعات: جماعة ابتعدت عن أصولها وتناستها وأخذت بسالك التحضر ومذاهب السكون والدعة، وجماعة تطمح الى الاستيلاء على الدولة ولا تدرك انها ستلقى مصير الجماعة التي تهاجمها لتأخذ محلها. ولذلك تكون بدايات الدورة الاجتماعية السياسية سريعة، ومتوقفة خصوصاً على قوة الدفع التي توفرها العصبية. وفي حقيقة الأمر، تتوقف حركة الصعود في الدورة الاجتماعية السياسية عند حصول الانفراد التام بالسلطة، سواء كان الحاكم سلطاناً أم خليفة^(١). وهذا يجعل ابن خلدون بداية السقوط في عملية الانتقال من الطور الأول الى الطور الثاني. الا ان هذه البداية تظل خفية في الطورين الثاني والثالث، بسبب الازدهار الاقتصادي والثقافي الذي ينقل مركز الثقل في نظام المجتمع من المستوى السياسي الى المستوى النفسي الاقتصادي. ولكنها تظهر للعيان بعد ظهور التناقض بين السلطة السياسية والقوى الاجتماعية الاقتصادية، أي عندما يعتبر السلطان أن ثرات الازدهار الاقتصادي هي ملك له وفي استطاعته انفاقها في سبيل اشباع شهواته على اختلاف انواعها.

وهكذا يبدو طبيعياً أن تظهر علامات الهرم في المجتمع - الدولة في دائرة الحكم، ثم تظهر بعد ذلك في دائرة الحياة الاقتصادية والثقافية. إن حركة السقوط هي استئناف معكوس لحركة الصعود، مع فارق هام وهو أن العوامل النفسية والمؤسسات تلعب في مرحلة السقوط دوراً تجاهلياً، بينما تلعب في حركة الصعود دوراً تجريرياً.

يؤكد ابن خلدون، كما رأينا، ان العلامة الدالة على بداية السقوط

(١) المقدمة، ٤٨٢، ٥٤٤ وما بعدها.

هي دخول الحكم واستقراره في أجواء الثروة والترف. فالترف ظاهرة اقتصادية ونفسية أخلاقية، تترك آثاراً في حياة أهل الدولة، قبل غيرهم من الفئات الاجتماعية، لأن أهل الحكم هم القابضون على الثروة الاجتماعية، يأخذون منها ما يطيب لهم. الامارة هي وجه من وجوه المعاش، وهي، بفضل ما يدخلها من الجاه، أكثر وجوه المعاش تحصيلاً للمال والثروة^(١). ولذلك تظهر آثار الترف عليها بسرعة وشدة. والمفهوم الذي يقترن تحت قلم ابن خلدون بمفهوم الترف هو مفهوم الفساد. فالفساد ظاهرة نفسية أخلاقية ترسخ تدريجياً بواسطة تكاثر الحاجات الثانوية وعوائد الرفة والعادات السيئة التي تصاحبها. ولا يمل ابن خلدون من التشديد، مراراً وتكراراً، على هذه الناحية من تطور الحكم^(٢). ان تزايد حاجات السلطان في مجال الأبهة والبذخ يتطلب إنفاقاً متزايداً، وتزايد الانفاق يتطلب تزايداً في الجباية. ولا تتأمن زيادة الجباية إلا بفرض ضرائب جديدة أو برفع قيمة الضرائب المفروضة من قبل. ولا تثير زيادات الضرائب الأولى، أجالاً، مشكلات مهمة. إلا أنها تسهم في تصلب رغبة السيطرة المطلقة عند السلطان، وتتسبب في إبعاد أو قتل بعض أهل الدولة من البيت الحاكم أو من الموالي المقربين. وهكذا، بعد أن أصبحت العصبية الأصلية عديمة التأثير، يتسرّب الخلل إلى أساسات الدولة وأركانها. وما يجعل الوضع غير قابل للإصلاح إنما هو العجز عن العودة إلى خشونة الطور الأول وصلابته وتقشهه. وهنا يظهر الاقتداء بأجلٍ مظاهره. فالجيل الذي ربي في النعمة والثروة والرفاية لا يستطيع أن يرجع إلى عوائد تركها الجيل السابق. فالعامل المؤثر في تصرف السلطان وأعوانه، في هذا الطور من أطوار الدولة، هو عامل نفسي اقتصادي أخلاقي، وهو

(١) المقدمة، ص ٨٩٨، ٩٠٧.

(٢) المقدمة، ص ٤٨٣ - ٤٨٤، ٦٧١ - ٦٧٦.

عامل طبيعي، كالعصبية أو نزعة الانفراد بالملك^(١).

في هذا الاتجاه، تتبع سياسة السلطان المالية منطق الترف والمعنة والاغراء. فبقدر ما تزايد حاجات الإنفاق على البطانة والجند والبلاط، يتوجه الحكم إلى مزيد من الخلل والظلم والعنف. وبدلاً من أن يكتفي بما تدرّ عليه جباية الضرائب والمكوس، يرى نفسه مدفوعاً إلى إقامة أعباء تجارية وزراعية على حسابه، ظناً منه بأن هذه الأعباء تجلب الأموال الطائلة. ولكن هذا التصرف «غلط عظيم»، إذ أنه سبب لضرر على الرعية من وجوه عدة، وأولها «مضائق الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك»^(٢). فالمال الذي يستطيع الحكم توظيفه في الأسواق لا يجد ما يزاحمه. والوسائل التي يستطيع الحكم استعمالها من أجل تشيهيّة أمور تجارتة وفلاحته لا يقاومها أحد. ولكن هذا التدخل ينعكس سلباً على أحوال التجار والفلاحين، إذ يصيّبهم الفم والانقباض وتحف حاستهم للعمل وتتضاءل أرباحهم. وينتُج عن ذلك انخفاض في الجباية. «إن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار... فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة وقدّم التجار عن التجارة، ذهبـتـ الجبايةـ جلةـ أوـ دخلـهاـ النقصـ المـتفـاـشـ»^(٣). ويحاول السلطان تعويض النقص في الجباية بشئ الأعباء التعرفية، كالتطاول على الأملاك الخاصة، أو الاستيلاء على ثروات الأغنياء ومتلكاتهم بدون عوض، أو تحديد أسعار المواد والسلع بحسب هواه أو إجبار الناس على العمل، أو غير ذلك^(٤). ولكن الظلم،

(١) المقدمة، ص ٦٩٢.

(٢) المقدمة، ص ٦٧٢.

(٣) المقدمة، ص ٦٧٣.

(٤) المقدمة، ص ٦٧٩ وما بعدها.

وخصوصاً الظلم الواقع من جهة السلطان، مؤذن بذهاب العمران وخرابه.

ويرافق الظلم والطغيان في هذا الطور من أطوار الدولة تصاعد نفوذ الجند وأعوان السلطان^(١)، وتصاعد تطلباتهم وتدخلاتهم في شؤون الملك. ولا تبقى العلوم والفنون والمدارس في معزل عن هذه الحركة العامة، إذ أنها تتقلص حركتها وتتلاشى بتقلص حركة العمران وانقباضها^(٢).

القهر الشديد علامة ضعف. وجميع الذين يدورون حول السلطان يدركون ذلك. وقد يفكر بعض كبار النافذين في الدولة بترك الدولة والهرب بثرواتهم. ولكن قلما ينجح مثل هذا المشروع، إذ لا يسمح السلطان بسهولة بذهاب أموال دولته وأسرارها إلى الخارج^(٣). وعلى العكس من ذلك، فإن محاولات الانفصال عن الدولة تنجح في معظم الأحيان. فإذا كانت الدولة واسعة النطاق، لا يكون انقسامها إلى دولتين أو أكثر سبباً لزوالها. وعلى وجه العموم، يمكن أن تحافظ الدولة على نفسها ما دامت قادرة على الدفاع عن عاصمتها^(٤). «وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهם أن المرم قد ارتفع عنها. ويومض ذبالتها إيمانه الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل. فإنه عند مقاربة انطفائه يومض إيمانه توهם أنها اشتعل، وهي انطفاء»^(٥).

وعلاوة على هذه الظاهرات التي تعبّر عن تفكك الدولة من الداخل، تحدث أمور عارضة تؤثر في اخلال المجتمع الحضري،

(١) المقدمة، ص ٦٣٤، ٦٨٨ - ٦٨٩.

(٢) المقدمة، ص ٦٣٣، ٩٩١ - ١٠٩٠.

(٣) المقدمة، ص ٦٧٦ - ٦٧٧.

(٤) المقدمة، ص ٦٩٠ - ٦٩١.

(٥) المقدمة، ص ٦٩٣، انظر أيضاً ص ٦٩٧.

كالجماعات التي هي نتيجة لازمة عن انخفاض الانتاج الزراعي وبلبلة السوق، أو كالأوبئة الفتاكـة، أو كالفنـون والدـسائـس التي تحدث هرجـاً في الدولة^(١). وعلى العـومـ، يـشكل انـخفـاضـ عـدـدـ السـكـانـ فيـ شـكـلـ سـرـيعـ ضـربـةـ عـلـىـ الدـوـلـةـ وإـعـلـانـاـ عـنـ قـرـبـ نهاـيـتهاـ.

* * *

«قد قدمـنا ذـكرـ العـوارـضـ المـؤـذـنةـ بـالـهـرمـ، وأـسـابـاهـ وـاحـداـ بـعـدـ واحدـ. وـبـيـنـاـ إـنـهاـ تـحـدـثـ لـلـدـوـلـةـ بـالـطـبـعـ، وـإـنـهاـ كـلـهاـ أـمـورـ طـبـيـعـيـةـ هـاـ. إـذـاـ كـانـ الـهـرمـ طـبـيـعـاـ فـيـ الدـوـلـةـ، كـانـ حـدـوـثـ بـثـابـةـ حـدـوـثـ الـأـمـورـ الـطـبـيـعـيـةـ، كـماـ يـحـدـثـ الـهـرمـ فـيـ الـمـزـاجـ الـحـيـوـانـيـ. وـالـهـرمـ مـنـ الـأـمـارـضـ الـمـرـمـنةـ الـتـيـ لـاـ يـكـنـ دـوـاءـهـاـ، وـلـاـ اـرـتـقـاعـهـاـ، لـاـ اـنـهـ طـبـيـعـيـ. وـالـأـمـورـ الـطـبـيـعـيـةـ لـاـ تـبـدـلـ»^(٢).

بهـذاـ الـاعـتـباـرـ لـلـهـرمـ، يـعـبـرـ اـبـنـ خـلـدونـ عـنـ اـقـتـنـاعـهـ الـعـمـيقـ وـعـنـ قـبـولـهـ التـامـ بـنـتـائـجـ تـخـلـيلـاتـهـ. وـلـكـنـ لـمـاـ لـاـ يـرـىـ إـمـكـانـ تـقـدـمـ مـطـرـدـ فـيـ التـارـيخـ؟ السـؤـالـ دـقـيقـ وـلـاـ يـخـلـوـ الجـوابـ عـنـهـ مـنـ مـجاـزـفـةـ. وـلـعـلـ السـبـبـ الـأـوـلـ كـامـنـ فـيـ نـوـعـ عـلـاقـةـ اـلـاـنـسـانـ الـبـدـوـيـ بـالتـارـيخـ. فـالـاـنـسـانـ الـبـدـوـيـ لـاـ يـعـرـفـ حـقـيـقـةـ الزـمـنـ التـارـيخـيـ. وـدـخـولـهـ فـيـ صـورـةـ مـفـاجـئـةـ مـسـرـحـ التـارـيخـ لـاـ يـغـيـرـ تـصـورـهـ الـعـامـ عـنـ تـطـورـ الـكـائـنـاتـ. هـذـاـ التـصـورـ، الـكـامـنـ أـوـ الـلـاوـعـيـ، غـيرـ مـبـنـيـ عـلـىـ فـكـرـةـ التـعـاقـبـ الـمـتـكـامـلـ لـأـوقـاتـ الزـمـنـ، وـإـنـاـ هـوـ تـعـيمـ لـنـمـوذـجـينـ: فـوـذـجـ الـحـرـكةـ الـفـلـكـيـةـ الـدـائـرـيـةـ وـفـوـذـجـ التـطـورـ الـجـسـميـ الـبـيـولـوـجـيـ. وـعـنـ تـقـاطـعـ هـذـيـنـ النـمـوذـجـيـنـ، تـنـتـجـ بـالـنـسـبةـ إـلـىـ الـحـيـاةـ الـاجـتـاعـيـةـ فـكـرـةـ الدـوـرـةـ الـتـيـ يـظـهـرـ فـيـ بـدـايـتهاـ بـعـضـ الـاـرـتـقـاعـ وـالـتـقـدـمـ، ثـمـ تـعـودـ إـلـىـ مـسـتـوـيـ الـبـدـاـيـةـ. فـالـدـوـلـةـ الـمـبـثـقـةـ

(١) المـقـدـمةـ، صـ ٧٠٩ـ - ٧١٠ـ.

(٢) المـقـدـمةـ، صـ ٦٩٣ـ.

من المجتمع البدوي لا تستطيع أن تخالف التصور الكامن في أعماق صانعيها عن الزمن التاريخي وعن السياسة في الحياة الاجتماعية التاريخية. ومن المهم في هذا السياق أن نتذكر أن المنجمين كانوا يحاولون، منذ زمن بعيد، البحث عن علاقات بين دورات الأفلاك وأعمار الدول، وأن هذه المحاولات تواصلت في التاريخ العربي الإسلامي^(١). وانه لمن المعروف أن الإسلام يمنع الاعتقاد القائل بتأثير الأفلاك ودورانها وقرأتها على حياة البشر ومصائرهم، كما أنه تبين لنا كيف أن ابن خلدون رفض لأسباب منهجية المعرفة التي يزعم النجمون الوصول إليها. ولكن هذا لا يستتبع عدم وجود فكرة الحتمية الدورية في الذهنية المشتركة بين الشعوب التي كان ابن خلدون يدرس تاريخها.

أما السبب الموضوعي الآخر لغياب فكرة اطراد التقدم التاريخي عند ابن خلدون، فإنه يرجع إلى تصوره لطبيعة العلاقات الديناميكية بين محددات المجتمع الحضري. فالحدد السياسي يتمتع في رأيه بأسبقية ظاهرة، ولكنه يخضع لنطاق العصبية والتغالب ومنطق التمدن والترف. وهذا يعني أن ديناميكته لا تخرج عن الإطار العام للتطور الاجتماعي النازع دوماً إلى الرجوع إلى بنية أصلية ثابتة^(٢). وفي الواقع، يشكل المجتمع البدوي القبلي العنصر الأول في هذه البنية الأصلية. والمجتمع - الدولة لا يشكل تجاوزاً انقطاعياً للمجتمع القبلي. ففي المجتمع - الدولة، يخرج الإنسان البدوي من نمط معاشه القاسي، ولكنه

(١) المقدمة، ص ٧٥٩. وما بعدها.

(٢) يقدم لاكوت، في بحث صدر بعد الانتهاء من هذه الدراسة، فكرة جديرة بالاهتمام حول هذه النقطة. فهو يعتقد أن ابن خلدون لم يتوصّل إلى تصور عملية تاريخية اجتماعية تقدمية مطردة، لأنّه كان أمام شكل من إشكال الانقلاق البنيوي الذي كان يمنع المسار الاجتماعي من اتباع خط تراكمي يشتمل على مراحل متباينة ومتّيزة نوعياً. وسبب هذا الانقلاق البنيوي هو عدم ظهور البورجوازية كطبقة منظمة واستمرار البنيوية في المجتمع الحضري المغربي. راجع: ابن خلدون، ص ١١، ١٢، ١٧١، ٢٦٣.

يستعمل سلطنته وحرفيته في التصرف استعمالاً أثانياً ضيقاً. ان بناء الدول والتقدم في التاريخ يستلزمان، علاوة على القوة، تصوراً معيناً للإنسان وللعمل الاجتماعي التاريخي. والأنسان البدوي غير مستعد لتلبية هذا المستلزم. فانتصاره هو بثابة حل مؤقت لأزمته المتأصلة، وان جاء متلبساً لباس الدعوة الدينية.

«الدولة العربية الإسلامية»، أو «دولة العرب الإسلامية» أو «الدولة العربية في الإسلام»^(١)، تجد تفسيرها في رأي ابن خلدون في تضافر العوامل التي حملت القبائل العربية على الزحف على امبراطوريات غنية ومصابة بالوهن والعوامل التي وحدت هذه القبائل وألقت على عاتقها تأدية رسالة عظيمة. فالإسلام، من حيث ظهوره في شكل وحي سماوي، جاء بثابة العامل المتعالي، وبالتالي الموحد والموجه للقبائل العربية. ولكنه، من حيث عمله على تنظيم الحياة الاجتماعية تنظيماً جديداً، لم ينجح في تجاوز بنية المجتمع القبلي. فالخلافة، بمعناها الديني الشامل العميق، لم تدم سوى فترة قصيرة، انقلب بعدها إلى ملك، وإلى ملك عضوض. وعلى هذا الأساس، لم يكن ما حدث في أيام الخلافة الأموية مختلفاً للجري الطبيعي العام للعلاقات بين أهل البدو وأهل الحضر^(٢)..

يختتم غومبلوفيكرز دراسته لفكرة ابن خلدون بالاستنتاج القائل بأن ابن خلدون حاول التوفيق بين الدين والسياسة^(٣). وفي الحقيقة، لم يعالج ابن خلدون الدين من وجهة علاقته كعقيدة وشريعة بالسياسة باعتبارها نشاطاً أمرياً. وإنما لقي الدين كمعطى في الحياة الاجتماعية

(١) المقدمة، ص ٤٧٦، ٤٧٨، ٤٩٣، ٦٢٩، ٦٣٣، ٦٤٩، ٦٩٠، ٦٩٥، ٧٠١، ٧٦٩، ٩٥٦، ٨٨٨.

(٢) المقدمة، ص ٥٤٣ - ٥٤٤، ٥٤٨، ٥٦١.

(٣) غومبلوفيكرز: نظرات سوسيولوجية، ص ٢٢٠ - ٢٢٤، ٢٢١.

التاريخية، كما يلاحظ المستشرق جب^(١). وحلّ الظاهرات الناتجة من تأثير العامل الديني في الحركة الاجتماعية التاريخية. وفي مقدورنا أن نأخذ عليه عدم تعمقه في دراسة قيمة النظام الذي أتى به الدين. إلا أن هذا المأخذ لا ينال شيئاً من فكره الأساسي. إذ أن الوجهة التي اعتمدتها لم تكن مؤدية إلى البحث عن القيم، بل إلى مجال الانثروبولوجيا العلمية الفسيح.

٥ - وجهة انثروبولوجية

الملاصقة التي نصل إليها في ختام هذا الفصل هي أن الوجهة العامة التي ينتظم فيها فكر ابن خلدون السوسيولوجي هي وجهة انثروبولوجية صريحة. وفي الواقع لا يكتفي ابن خلدون بأن يصف وصفاً تجريبياً الحياة الاجتماعية بواقعاتها وأشكالها الكلية، بل يحاولربط وصفه بالمعالم البارزة، في رأيه، في الطبيعة الإنسانية والوجود الاجتماعي. إن موضوع التأمل الخلدوني هو الإنسان من حيث هو كائن طبيعي، اجتماعي، تاريخي. ووصلونا إلى هذه الفكرة العامة يعني أنها وصلنا إلى آخر ما يمكن الوصول إليه في التفسير التحليلي لفكرة ابن خلدون الواقعي. ومن أجل توضيح هذه النقطة، لا بد من استعادة المراحل التي قطعناها والقاء نظرة شاملة عليها.

لقد شدد الفكر القديم، في تناوله للإنسان، على العقل، وأبرز جوانب أخرى في الوجود الإنساني، لكن مع التوكيد الدائم لخاصية العقل. وبعد ظهور الأديان السماوية، توسمت النظرية إلى الإنسان، وبرزت فكرة الغيب وفكرة الآخرة. وبالرغم من جوانب عدة تأخذ بعين الاعتبار تجربة الإنسان في العالم الحسي، بقيت تلك النظرية مطبوعة بطابع تأملي تجريدى عام. فالإنسان الذي كان موضوع بحثها

(١) راجع المقال المذكور، ص ٢٩.

إنما كان ماهية أكثر ما كان موجوداً بالفعل. قبل ابن خلدون، لم يحاول أحد من الفلاسفة أو من علماء الكلام أو من الفقهاء أو من المؤرخين تناول الإنسان من جهة وجوده الاجتماعي لتحديد ماهيته ككائن طبيعي وميتافيزيقي. وفي الحقيقة، لم يطرح ابن خلدون نفسه، بوضوح، فكرة هذه. إلا أن النهج الذي انتهجه قاده إلى ملاحظات حول الطبيعة الإنسانية لم يظهر مثلها في سياق التأملات الميتافيزيقية حول الإنسان. فابن خلدون يقبل بالقول بأن طبيعة الإنسان هي غير جموع أفعاله. ولكن المسألة هي في كيفية معرفة تلك الطبيعة. المعرفة العقلية الأكيدة الثابتة لا تحصل للإنسان إلا في مستوى الواقعات وال العلاقات القائمة بينها. ولذا، لا بدّ لدراسة الإنسان دراسة عقلية من تحليل الواقعات الإنسانية، أي الأفعال الإنسانية وشروط حصولها. وفي نهاية المطاف، يصبح في الامكان معرفة ما هو الإنسان. ولكن هل يؤدي هذا النهج إلى إدراك حقيقي ل Maheria الإنسان؟ يبدو أن لا. إذ أن الفكرة عن ماهية الإنسان لا يمكن استخلاصها كلياً من استقصاءات حول واقعات اجتماعية معينة، وإنما يمكن التعمق فيها ومراجعة إذا طرحت طرحاً جديلاً بالنسبة إلى الاستقصاء التجريبي. وفي الحقيقة، كان فكر ابن خلدون ينطوي على تصور معين للإنسان، قلل توصله إلى إبداع علم العمران. ولكن عدم بلوغه لهذا التصور أوقعه في نقص وقصير، وجعل فكره الانתרופولوجي متسمًا بالابهام أحياناً، وبالسطحية أحياناً أخرى. ومع ذلك، يعبر هذا الفكر عن تقدم لا يجوز اغفاله.

الطبيعة البشرية، بحسب تصور ابن خلدون، طبيعة ثابتة، خاضعة لتدبر الله في ما يتعلق بالمصدر والماد. وفي هذه الطبيعة، يحتمل الفكر موقعاً كبيراً ، رغم كونه ذا قدرة محدودة وعجزاً عن إدراك عالم الغيب إلا في حالات استثنائية. والنفس هي مركز المعرفة ومصدر الأفعال، ولكننا لا نستطيع تحليل عملياتها كما نستطيع تحليل عالم الطبيعة. وفي هذا السياق، تختلط في فكر ابن خلدون تصورات عالجها

الفكر الفلسفى وتصورات عالمها الفكر الكلامى . ولا يبدو أن ابن خلدون قد بذل أي جهد لتجاوز تلك التصورات . وما يسترعى الانتباه إهال ابن خلدون إهالاً كلياً نظريات كونية ، ازدهرت في أواسط غير سنوية ، وتقول بأن الإنسان صورة للكون وبأن النفس البشرية تستطيع الاتصال بالعالم العلوى . ففي رأي ابن خلدون ، العلماء الأولياء وحدهم قادرون على تجاوز مستوى العقل^(١) . وفيما عدا هذه الفتنة ، الناس يتميزون بعضهم عن بعض بقوتهم الفكرية وصفاتهم الأخلاقية . « ان الناس بشر متأثرون ، واغاً تفاضلوا وعيزوا بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل »^(٢) . فما هي الفائدة من المعرفة ؟ إنها فقط في تلبية حاجة موجودة في الإنسان الى الادراك ، وفي العون على تحصين بعض الصنائع المفيدة في الحياة المادية وفي تدبير أمور المجتمع : ان حياة الانسان في هذه الدنيا هي حياة في سبيل الآخرة . وبين عالم الغيب وعالم هذه الدنيا ، التي وحده قادر على أن يقيم صلة ما . وعلى الناس أن يذعنوا له ويطيعوه ولكن الناس يعيشون حياتهم أولاً في هذه الدنيا . فمن الضروري معرفة كيفية تحقيقهم لوجودهم في هذه الحياة الدنيا . وقد حاول ابن خلدون التقدم في هذا الاتجاه ، لكنه في أعماقه ظل شديد التعلق بخط السلف . وقد كان للخلفية العقائدية التي استمد منها تصوّره للانسان تأثير كبير على بعض تحليلاته السوسيولوجية حول العادات والتقاليد وتقلبات أحوال العمران . وعلى العموم ، لعب عدم الاهتمام التحليلي والنقدى بالنظرية الأساسية الى الانسان دوراً سلبياً ، فجاءت نظراته الجديدة حول العمران والتاريخ محدودة القوة التأثيرية .

يمكن تفسير هذه الناحية من فكر ابن خلدون بوقفه من التأمل الفلسفى الميتافيزيقي . ولكن التحليل يظهر أنها متعلقة أيضاً بخصائص

(١) المقدمة ، ص ٣٥٧ - ٣٥٨.

(٢) المقدمة ، ص ٨٧٨ .

المجتمعات التي درسها ابن خلدون، وهي مجتمعات لم تفصح في المجال لازدهار التأمل العقلي الحر في البدايات وال نهايات. بعبارة أخرى، إن النظرة إلى الإنسان الكامنة في فكر ابن خلدون ترجع إلى مفترضاته العقائدية والفلسفية والى تحليلاته السوسيولوجية التي تتناول مجتمعات حدّدت تاريخياً موقفاً معيناً من التأمل العقلي في الإنسان والعالم.

ومع ذلك، يبقى لابن خلدون فضل مهم، إذ حاول الافادة من ملاحظاته السوسيولوجية لكي يبين التغيرات التي تطرأ على الطبقات النفسية الاجتماعية في الطبيعة الإنسانية الثابتة. فالنفس تتلون بحسب الأوضاع والظروف العامة والخاصة التي تحقق فيها إمكاناتها، وسلوك الإنسان نفسيًا وأخلاقيًا يتعلق بقدر واسع بنمط معيشته وبالمجتمع الذي ينتمي إليه. وخصائص الإنسان الحيوانية واستعداداته العميقة تتأثر بالطور الذي يحتاجه العمران. ان مزاج الإنسان البدوي المتواوش يتغير وينتقل من الحشونة إلى النعومة تحت تأثير الاختناك بأساليب الحياة الحضرية، واستعداده للعدوان والمقاتلة يخف ويلاشى تحت تأثير التربية السياسية التي تخضعه لقوانين الدولة وأعرافها^(١). والملكات العقلية والأخلاقية تنتج من التكرار المتواصل لأفعال تنتقل ناذجها من جيل إلى جيل بال التربية والتعليم^(٢). والعوائد تلعب دوراً في توجيه السلوك تبدو معه كأنها طبيعة ثانية^(٣). لنتذكر في هذا الخصوص الدور الكبير الذي يراه ابن خلدون لها في تطور الملك. وعلى وجه العموم، يذهب ابن خلدون إلى أن العادات والأعراف والمؤسسات تتغير في الزمان والمكان بحسب معطيات النظام الاجتماعي الذي تسانده وتحمّل نتائجه. ويظهر تبادل التأثير بين العادات والنظام الاجتماعي السياسي، في

(١) المقدمة، ص. ٤٢٠، ٤٣٨، ٤٤١.

(٢) المقدمة، ص. ٩٢٣، ٩٣٠، ٩٨٥.

(٣) المقدمة، ص. ٤١٩، ٤٣٨، ٨٧٦، ٩٢٦.

شكل تام، في إطار ما يسميه ابن خلدون الحضارة. فالحضارة هي، جوهرياً، التفنن في الترف والتألق في أساليب الحياة المادية. فمتي بلغ العمران طور الحضارة، بلغ مرحلة النهاية من النمو والقوة. فالحضارة تعبر عن النتائج السيئة لتطور الإنسان الاجتماعي السياسي أكثر مما تعبر عن الجوانب الحسنة فيه. الترف والتألق، والتمتع والاسراف في إشباع الشهوات، هذه كلها لا ينتفع عنها سوى الفساد والانحلال والسقوط^(١). ومن هذه الناحية، لا غرابة في وجود شيء من الاحتقار في ثانيا تحليلات ابن خلدون لظاهرة الحضارة. ولكن النتيجة مؤسفة. إذ أن ابن خلدون إكتفى من ملاحظاته بالإشارة بما ينطوي عليه نمط المعيشة البدوية من صفات الرجلة والقوة، ولم يفكر في إمكان نقد الحضارة وإصلاح المسار الاجتماعي على أساس قابلية الإنسان للتقدم نحو الكمال. ولا شك في أن هذا الاكتفاء هو أسهل الحلول، ولكن السبب ليس التفضيل المطلق لنمط المعيشة البدوية بقدر ما هو الكيفية التي كان التاريخ الذي درسه ابن خلدون يحقق بها جدلية البداوة والحضارة.

★ ★ *

وهكذا يتبيّن لنا أن التقدم الذي حققه فكر ابن خلدون السوسيولوجي هو تقدم نحو تكوين أنثروبولوجيا إجتماعية شاملة، متعددة لكل العلوم الاجتماعية ومهمأة لاستيعاب النتائج الجديدة التي تسفر عنها البحوث المتخصصة. فالإنسان في الفكر الخلدوني كائن طبيعي، اجتماعي تاريخي، تصح دراسته موضوعياً في جميع جوانب حياته الاجتماعية التاريخية، من الجانب الاقتصادي حتى الجانب الديني، مروراً بجوانب السياسة والأخلاق والعلوم والصناعات، وفي جميع أشكال الترابط

(١) المقدمة، ص ٤١٥، ٤٨٨، ٨٧٦ وما بعدها.

(٢) المقدمة، ص ٥١١، ٨٨٠، ٩٠٠.

وال人群中 التي ظهرت في مجرى التاريخ. ولا ريب في أن هذه الانثروبولوجيا تحتاج الى افتتاح أوسع على التاريخ، وعلى التكوين البيولوجي للانسان، كما تحتاج الى وعي أكبر بناهاج البحث والاستقصاء. ولكن هذا كله لا يقلل شيئاً من قيمتها الكبرى في تاريخ الفكر الاجتماعي.

وبعد هذا العرض التحليلي الشامل، هل نشعر بأننا بلغنا المراد؟ لا. إذ أن فكراً يقع في مجال الالقاء بين الفلسفة وعلم التاريخ، ويوقف بين مقتضياتها بإبداع علم جديد، يطرح على الفكر التحليلي أسئلة عده. لماذا علم العمارة، وليس هذا أو ذاك من العلوم الانسانية الأخرى؟ لماذا هذه الوجهة الانثروبولوجية؟ لماذا في ذلك الوقت من التاريخ؟ وباختصار، ما هو المعنى الحقيقي لفكرة ابن خلدون في التاريخ العربي الاسلامي، وفي التاريخ على العموم؟ الجواب صعب جداً. ولكن، من البديهي أننا لا نستطيع الحصول عليه بواسطة مسألة عبقرية ابن خلدون الخاصة. فالعبارة ترددنا في هذا السياق الى العصر الذي ظهرت فيه، والى الثقافة التاريخية التي أخذت منها غذاءها، والى الحضارة التي استمدت منها روحها ومضمونها. ففي هذه الآفاق ينبغي أن نبحث حتى نصل الى جواب، إذا كان ثمة جواب.

الباب الثاني

تفسير جدلي لواقعية ابن خلدون
في معناها التاريخي والفلسفي

الفصل الرابع

الصيورة الاجتماعية والوعي التاريخي

١ - فرادة وشمولية

تطبيق الجدلية. حاولنا في الباب التحليلي السابق تبيان الحركة المنطقية التي تربط الأفكار الرئيسية، الفلسفية والتاريخية والسوسيولوجية، الموجدة في «المقدمة». فما ينبغي لنا القيام به الآن هو التعمق في دراسة واقعية ابن خلدون، والعودة إلى الوجهة التي اعتمدناها في المدخل وتكونن تصور أوسع وأعمق عن العلاقات القائمة بين هذه الواقعية والوضعية التاريخية التي هي وضعيتها. لقد قدم الباب التحليلي الحلّ الذي طرح المدخل السؤال عنه. إلا أن هذا الحل وذلك المدخل اشتمنا على عناصر كثيرة، تحملنا على طلب التعمق في دراسة الصلات التي تربط فكر ابن خلدون الخلاق بالتاريخ الموضوعي للمران العربي الإسلامي. وفي الواقع، ليس الفكر عملية خاضعة لقواعد منطقية ونفسية وحسب، وإنما هو أيضاً عملية تحددها تيارات تاريخية وقوى اجتماعية، وتشكل وبالتالي تعبيراً عن هذه التيارات والقوى وإضاءة لمسارها. إن فكر العبرى لا يفهم حق الفهم إلا إذا نظر إليه

من وجهة تاريخية سوسيولوجية مبنية على أساس من التفهم الفلسفى . المرحلة التي نجتازها الآن هي ، إذن ، امتداد و تكميل لما قطعناه من مراحل . ولكن هذه المرحلة ، بسبب ما تنتوي عليه من مشكلات وما تفتح عليه من آفاق ، تقضي الاستعارة بنهج جديد يكون على ما يكفي من المثانة والعمومية حتى يسعفنا في تقصي الجوانب المختلفة للعلاقات المعقّدة التي ينبغي تناولها . وإذا فحصنا المناهج المستعملة في التحليل الاجتماعي التاريخي ، وجدنا ان النهج الجدلي هو النهج الكبير الوحيد الذي من شأنه ان ينطبق على موضوعنا ويوصلنا إلى نتائج معقولة . ولذلك لا تتردد في التعويل عليه من أجل استخلاص المعنى التاريخي لفكرة ابن خلدون . ولكن ، قبل الشروع في استعماله ، لا بد من عدد من الملاحظات حول الصعوبات التي تعترضنا وكيفية تطبيق النهج الجدلي في مجال لم يخضع بعد للتحليل الجدلي الموضوعي .

الجدلية والوعي بالجدلية ليسا أمرين متزامنين . ومن هنا فإن تطبيق الجدلية على المجتمع العربي الإسلامي يقتضي فصلها عن المذاهب الفلسفية التي ترتبط بها ، أي تخلص النهج الجدلي من السبقات الفلسفية ، المثالية أو المادية ، واستبقاء جملة الأساليب الإجرائية التي تتيح للباحث أن يتناول الواقع الاجتماعي بحسب تفضيلاته الخاصة . وإذا فعلنا ذلك ، زالت أسباب الخدر التي تقف في وجه تطبيق التحليل الجدلي على التاريخ العربي الإسلامي . وعلى سبيل الإشارة نقول إن جواز عدم انطباق المادية التاريخية على التاريخ العربي الإسلامي لا ينتج عنه بالضرورة عدم صلاحية الجدلية كمنهج^(١) . فالجدلية ، من

(١) ان التنبهات والتحذيرات التي يشدد عليها جورج لوكاش بقصد تطبيق المادية التاريخية على المجتمعات السابقة للأسمالية تطبيقاً متسرعاً وغير مدرس ي ينبغي ان تكون حاضرة في ذهن كل باحث في التاريخ العربي الاسلامي . انظر «التاريخ والوعي الظبيقي» ص ٢٦٧ ، ٢٧٤ .

حيث هي موجودة في حركة الواقع وفي صلب السلوك الانساني، لا تنحصر في صعيد محدد أو في اتجاه محدد. مما يعني أن تطبيق المنهج الجدلية يفترض ان الواقع المدروس يحمل آثار حركة جدلية داخلية هي ما ينبغي تعبيئه وتحليله. وفي الواقع، ينطوي التاريخ العربي الاسلامي، بدون أدنى ريب، على كل العلامات الدالة على لعنة الجدلية فيه. والعلامة الأولى هي ان هذا التاريخ هو في الوقت نفسه عربي من جهة وإسلامي من جهة ثانية وعنة علامات عديدة أخرى نجدها في الصراعات والنزاعات، السياسية والدينية والثقافية المتتجدد باستمرار في الشرق وفي المغرب على السواء. وأما أن تكون العلاقات الجدلية الناظمة لحوادث التاريخ العربي الاسلامي غير قابلة بكليتها للرد إلى علاقة التناقض، فذلك أمر بديهي، ينتج عنه مباشرة ضرورة توسيع مفهومنا للجدلية التي تتجاوز مظاهرها تصوراتنا عنها. وعليه، لن يكون تبيان العلاقات الجدلية الكبرى في التاريخ العربي الاسلامي مبنياً على مبدأ الاستقطاب التناقضي وحده، ولكنه سيقوم أيضاً على مبادئ تكامل الاضداد، وتبادل التأثير بين القطاعات، وازدواجية بعض الواقعات التوسطية، وتشعب العلاقات بين الأجزاء والكل باعتباره كلأً ذا بنية انتظامية خاصة، ووحدة الفكر والحياة الاجتماعية التاريجية^(١).

ويعود بنا مبدأ وحدة الفكر والحياة الاجتماعية التاريجية إلى موضوع بحثنا. أي إلى دراسة العلاقات الجدلية بين فكر ابن خلدون والحضارة التاريجية التي هي حضارته. وانه لن الواضح، منذ الآن، أن دراسة تلك العلاقات تحملنا على اعتبار كل التركيبات الجدلية الكبرى التي تقوم عليها الحضارة العربية الاسلامية. ولكن مقاربة هذه

(١) راجع في هذا الصدد الشروح الواقية التي كتبها جورج غورفيتش في كتابه «الجدلية وعلم الاجتماع».

التركيبيات الجدلية في علاقتها مع فكر ابن خلدون لا تكون مأمونة من خطأ الاستقطاب، إذا لم تستند على معطيات فكر ابن خلدون وعلى معطيات عصره في حركة واحدة. وهذا نرى من الأفضل ان تدرج نحو التركيبات الأساسية الشاملة انطلاقاً من وضع فكر ابن خلدون في مجتمعه وعصره. فهذا التدرج يساعدنا على تجنب الطريق المؤدية إلى تصور مراحل حركة التاريخ ووحدته بصورة قبلية، وعلى التحرك في مجال لا تبعد الإشارات والدلائل فيه عن المدلولات والأشياء المشار إليها. وفي هذا السياق، ستحتاج الجدلية إلى معونة من سosiولوجيا المعرفة التي تكون مقاربتها للواقعات والأعمال أصدق أحياناً من المقاربة الجدلية.

وكما استندنا في المدخل إلى الشهادة التي يعطيها ابن خلدون عن نفسه، كذلك يجب علينا الآن الامساك بالخط الذي تشكله شهادة ابن خلدون عن عصره، أو بالأحرى عن وضعه في عصره. فالتحليل الدقيق لهذا الوضع الذي شعر به ابن خلدون وتحدث عنه بعبارات واضحة بعيدة الدلالة، يفتح أمامنا حقل التفاعلات الجدلية التي ينبغي لنا تحليلها بالتدریج، بدءاً بردة الفقهاء التي تنطوي وحدها على مجموعة هائلة من الدلالات والمعاني.

العقري الفريد من نوعه. إذا نظرنا إلى الشخصيات الفكرية الكبرى في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية نظرة مقارنة، وجدنا أن شخصية ابن خلدون شخصية استثنائية إلى حد أنها تشير في النفس الحماسة والحدر في آن معاً. وفي الواقع، يستحيل ردها إلى أي مدرسة أو أي اتجاه محدد من المدارس والاتجاهات الفلسفية والتاريخية والسياسية والأصولية.. ومن جهة أخرى، فهي لا تتحل موقعاً مركزاً شيئاً بالموقع الذي تحمله شخصية الغزالي أو شخصية الطبرى. وهذا يسبب ازعاجاً قوياً لمؤرخي الفكر العربي الإسلامي. فكيف يمكن تعين

موقع هذه الشخصية الفريدة وأهميتها؟. يبدي بعضهم اندهاشاً ينطوي على تساؤل، فيما يميل آخرون إلى موقف التشكيك والإيماء أن قيمة ابن خلدون هي دون ما ذهبت إليه الآراء الشائعة والمبالغات المختلفة. وفي الحقيقة، لكل موقف تبريراته، خصوصاً إذا اعتبرناه في سياق حركة التقدم في فهم هذا «العقري الممتاز» على حد تعبير هارولد جب، هذا «العقري الفريد من نوعه»، بحسب رأي روبيرو ونشفيك. ومما يكن من أمر التباين في وجهات النظر، فإنه لم سوء النية عدم الاعتراف بأن «مقدمة» ابن خلدون تشكل «لحظة من اللحظات البهية في تاريخ الفكر البشري» على حد تعبير غاستون بوتو. ولهذا كله، لا بد لنا من مزيد من التقصي حتى ننفذ إلى سرّ هذا الأثر، أو على الأقل حتى نلقى ضوءاً عليه.

ليس من الصعب على الباحث في الثقافة العربية الإسلامية ان يميز في جمل هذه الثقافة جموعات من المفكرين في علم الكلام والفلسفة والتتصوفة وعلم الفقه وعلم التاريخ إلخ...، متسابكة فيما بينها، ومتعاقبة على نحو لا يخلو من الانقطاع ومن التفاوت في العلو والمبوط. وكذلك ليس من الصعب تبين صحة الفكرة القائلة بأن جميع المؤلفات المهمة التي وضعتها تلك الجموعات من المفكرين، تدرج في سياق الاشكالية الشاملة التي طرحتها القرآن على صعيدي المعرفة والعمل. فكيف يبدو فكر ابن خلدون بالنسبة إلى هذا التراث، المنسجم والمتنوع في الوقت نفسه؟ انه قد يبدو، من زاوية معينة، انقطاعاً من جلة الانقطاعات، أو شيئاً شاداً تأخر ظهوره. ولكنه في الحقيقة أشبه بطفرة، بقفزة نوعية نقلت الفكر إلى عالم جديد . وبينما كان الفلاسفة يحاولون جاهدين تشبيت شرعية النظر العقلي في الماهيات والمبادئ الأولى، أو ضرورة البحث عن المعنى الباطن للنص المترزل ، وبينما كان علماء الكلام يدافعون عن حقيقة العقيدة القرآنية، والمتصوفة يسافرون في عالم التأملات الروحانية بعيداً عن المسالك التي كان الفقهاء يرون حياة

الدين في تطبيقها، وبينما كان المؤرخون يعملون جادين في جمع الأخبار وتنظيمها بكيفية تظهر أمجاد المرحلة التي بدأت بعد ظهور الإسلام، وقف ابن خلدون وغيره اتجاه الفكر وحدد للبحث والتأمل موضوعاً جديداً: وهو الكائن الانساني الموجود في التطور الاجتماعي التاريخي. بالطبع، لم يأتِ هذا التغيير بدون تمهيدات. ولكن، ينبغي الاعتراف بأنه تغيير لا مثيل له ولا سابقة له في أي قطاع من قطاعات الثقافة العربية الإسلامية. فابن خلدون لا ينتهي إلى تيار محمد من تيارات الثقافة العربية الإسلامية، لا لأنه لا يرتبط بأي تيار منها، بل لأنه يرتبط بها جميعاً. ففي فكره، نجد أثراً أو صدى لكل المشكلات التي انطربت على الوعي الإسلامي، كما تبين في الباب التحليلي السابق، وفي فكره نجد استيعاباً لتلك المشكلات وإعادة صياغة لها في وجهة تأليفية لم يعرف الفكر العربي الإسلامي نظيراً لها. وهكذا تنقلب معطيات التساؤل حول اللغز الخلدوني وتحول من تساؤل مندهش حول ظاهرة فردية فريدة طارئة إلى تساؤل حول المحددات التي سببت ظهور هذه الظاهرة الفردية الفريدة التي تضرب بجذورها في أعماق طبقات الثقافة العربية الإسلامية والتاريخ العربي الإسلامي . بعبارة أخرى، لا تتحصر قيمة فكر ابن خلدون في مضمونه الجديد، بل تتعدي هذا المضمون وتسحب على كل التراث الذي خرج هنا المضمون منه. إن معنى الفكر الخلدوني معنى شامل، لأنه خارج عن التيارات المألوفة لأنه ظاهرة فردية فريدة ومتصلة في عموم التراث والمقوله التي تتبيّع لنا الانتقال من فردية الوضع إلى شمولية الدلاله ليست مقوله الخصوصية، بل مقوله النموذجية. إن فكر ابن خلدون يشكل في رأي لويس غارديه «حالة فريدة في الإسلام»، ويشكل بحسب تعبير أروين روزنتال «طبقة وحده». بهذا المعنى، نقول أن نموذجية فكر ابن خلدون لا ترددنا إلى طبقة محددة من الطبقات التي جرى الحديث عنها كثيراً في التاريخ العربي الإسلامي ، بل ترددنا إلى محمل المجرى التاريخي

الذى وجد فيها تعبيراً عن شمول صورته. وعلى هذا، تكون أفضل طريقة لفهم معنى فكر ابن خلدون هي الطريقة التي تعتبره على صعيد شمولية تعبيره؛ أي الطريقة التي تكشف عن علاقة الاستقطاب التي تقوم بينه وبين التاريخ العربي الإسلامي. ولكن ما هو على وجه التحديد القطب الشامل الذي يرددنا إليه فكر ابن خلدون؟ وما هي طبيعة العلاقة القائمة بينه وبين هذا الفكر؟

للجواب عن هذين السؤالين، يحسن أن نبدأ بتحليل الأثر الذي تركه في نفس ابن خلدون وضعنه كتفكير لا ينتمي إلى طبقة محددة أو إلى تيار محدد معروف. وفي الواقع، لقد أدرك ابن خلدون اصالته الفكرية وتحدث عنها في معرض الاعتراف بفضل بعض المؤلفين السابقين. فكتب في «المقدمة»: «إن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة. اعتر عليه البحث وأدأ إليه الغوص». ^(١) . وعاد في «التعريف»، أي بعد حوالي عشرين سنة من وضع «المقدمة»، يتتحدث عن «ذلك النحو الغريب» الذي اهتدى إليه في أثناء خلوته في قلعة ابن سلامة^(٢) .. وعبر في أكثر من موضع عن أمله في أن يصبح العلم الذي يؤسسه منطلقاً لباحثين بعده يختصون ويتعقّلون في دراسة المسائل التي يشتمل عليها. إذ أنه، بأصوله ووجهه ونتائجـه، يشكل انقطاعاً عن العلوم التقليدية وتجاوزاً لها في موضوع دراسة الإنسان^(٣) . وهذا يعني أن الطاقة الابداعية في شخصية ابن خلدون تعى نفسها كمصدر لعلم جديد وتعى تماماً وضعها المنفرد «الغريب» في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ويعنى أيضاً أن حقبة تاريخية قد بدأت تدخل في طور النهاية، معلنة عن سرّها بواسطة علم

(١) المقدمة، ص ٢٦٦.

(٢) التعريف، ص ٤٤٦ -

(٣) المقدمة، ص ٢٧٠، ١٣٥٥.

مستحدث الصنعة، غريب الزرعة. ولترك الكلام لابن خلدون يجدثنا عما فعله. «أشأت في التاريخ كتاباً رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصلته في الأخبار والاعتبار بباباً باباً، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً... فهدبت مناحيه تهذيباً، وقربته لفهم العلماء والخاصية تقريباً، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعنه من بين المناحي مذهبأً عجيباً وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمran والتمدن وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية ما يتعكر بعلل الكواين وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتفقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك»^(١). ففي هذا الكلام، يؤكّد ابن خلدون وعيه بتفرده وانتهاجه نهجاً جديداً، ولكنه يؤكّد في الوقت نفسه ان مادة تفكيره ليست مشكلة ذاتية أو خيالية أو ماورائية، بل هي الاجتماع الانساني من جهة وتاريخ العرب والبربر من جهة ثانية. مما يعني ان شمولية الدلالة في فكره مستمدّة من المضمون التاريجي الشامل الذي جعله مادة تأمّله، ويعني كنتيجة لجعل التاريخ العربي الاسلامي موضوعاً لعلم تعليمي موضوعي ان العلاقات بين الفكر والصيغة الاجتماعية التاريجية تحولت من علاقات غير واعية إلى علاقات واعية. وهذا كلّه نستطيع اختصاره في عبارة جامعه بقولنا ان فكر ابن خلدون يحقق معرفة الحضارة العربية الاسلامية لنفسها.

على هذا الأساس، لا يعود فكر ابن خلدون، من حيث هو لحظة ادراك حضارة لنفسها، تعبيراً عن حمد فرد عبقرى يقدر ما يعود تكملاً وتاليقاً لجهود جميع المفكرين الابداعيين السابقين. واننا لنجد دليلاً عكسيّاً ساطعاً على ذلك في كيفية استقبال الفقهاء له.

(١) المقدمة، ص ٢١٢ - ٢١٣

٢ - واقعية ودوغماوية

ردة الفعل على طريقة ابن خلدون ومذهبة. جميع المؤرخين الذين اهتموا بفكر ابن خلدون ومصيره لا حظوا عمق العداوة التي واجهته، في القاهرة كما في تونس. وفي الواقع، لم يترك أعداء ابن خلدون أي شيء في سبيل النيل من سمعته وتقليل أهمية فكره. فقد كان ابن عرفة، فقيه تونس، قائد الحملة التي أدت إلى رحيله عن تونس، وكان ابن حجر لا يوفر شيئاً في سبيل ازعامه في العاصمة المصرية^(١). ومن البديهي أن اسباباً شخصية لعبت دوراً في حمل أعداء ابن خلدون على التشكيك في علومه وسلوكه. فالحسد الذي تأجج في صدر ابن عرفة بعد رجوع ابن خلدون من مغامراته السياسية إلى مسقط رأسه كان في الواقع قد نشأ منذ أيام الدراسة واحتلال السلطان أبي الحسن لتونس^(٢).. والنجاح الذي لقيه ابن خلدون، سواء في بلاتات السلاطين أو في مجالات التعليم، لم يكن شيئاً يرضي عنه بسهولة أولئك الذين كانوا يتصدرون مجالس العلم والدين. ولكن تفسير ردة الفعل العدائية التي واجهت ابن خلدون بالأسباب الشخصية وحدها ليس أكثر من تفسير سطحي. ففي علاقة التعارض بين ابن خلدون والفقهاء يمكن تعارض عميق بين نزعة ابن خلدون الفكرية وتيار عريض سائد لم يكن الفقهاء سوى رموزه الظاهرة. إن الجهد الخلاق الذي اعطى «المقدمة»، في زمن يسوده الجمود الاجتماعي والحمول الفكري، لا يمكن إلا ان يثير الاندهاش. وتحول الاندهاش إلى معاضة موقف هجائي

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون، ص ٢٨٠ وما بعدها.

(٢) التعريف، ص ٢٤٩، ٢٦١ - ٢٦٢. عن ابن عرفة، يمكن الرجوع الى «البستان» لابن مرجم، والى الجزء الثاني، ص ٢٩٣ وما بعدها من كتاب برونشفيك: «تاريخ تونس في عهد المختفين».

يعود إلى كون المضمون المبتدع يشكل نوعاً من النفي للروح السائدة في ذلك الزمن. المجهد الخلاق هو بطبيعته رفض مباشر ونفي للتزعنة الحافظة التقليدية. والفقهاء في أيام ابن خلدون كانوا أقوى الفئات تمسكاً بالتزعنة الحافظة التقليدية. من هنا جاءت معارضتهم لابن خلدون مندرجة في سياق خط الحافظة الفقهية، والمحافظة العقائدية، الذي كان يحدد الصيوررة الاجتماعية. وفي الحقيقة، لم يسلم أعداء ابن خلدون من سهام نقده. فقد كتب عبارات قاسية في حقهم^(١). ولكن السبب الأكبر للتعارض هو التزعنة العامة السيطرة في تأليفه، التزعنة الرامية إلى نزع التقليد وفتح الأبصار والوقوف على حقيقة ما مضى وما سيقع في المستقبل. ول يكن واضحاً في الذهن أن المجال الذي يريد ابن خلدون رفض التقليد فيه هو مجال المعرفة، لا مجال العمل. وهذا أمر مهم جداً. إذ أن ابن خلدون لم يخرج في قضية العمل عن التمسك التام بقواعد الشريعة وروحها. فهو يتحدث باحترام وإجلال عن «الفقه الذي عم نفعه ديناً ودنيا»^(٢)، ويطبقُ الفقه بوصفه قاضي قضاة المالكية في مصر بكيفية ترغم خصومه على الاعتراف بزراحته وإخلاصه واستقامته. وسواء فهم هؤلاء الخصوم مقصدِه الحقيقي من تأليفه أم لم يفهموا، فإن ردة فعلهم السلبية تدل على انهم اعتبروا ان معارضتهم لنزعنة ابن خلدون المعرفية ضرورية للدفاع عن سمعتهم كعلماء وعن نظرتهم إلى قدرة العقل الانساني.

ولم يكن تجنب المعارضة ممكناً. فالعلوم الدينية كانت منذ زمن بعيد قد اكتملت واقتصرت بباب الإجتهاد فيها، ولم يبق للرأي العقلي مجال مفتوح فيها وابن خلدون يكرر الإشارة إلى هذا الوضع، كأنه يريد

(١) المقدمة، ص ٢٤٩ ، ٥٧٥ ، التعريف، ٢٧٣ وما بعدها ، ٣٢٢ .

(٢) المقدمة، ص ١٢١١ .

تبیان ضحالة الفقهاء في عصره. «إن هذه العلوم الشرعية التقليدية قد نفقت اسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الفانية التي لا فوقها»^(١). «ومدعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده»^(٢). ومما يكن من أمر العلوم الدينية والاجتهاد فيها، فقد كان من شأن كل جهد ابداعي أن يثير معارضة الحافظين على التراث العقائدي والشرعي. ومن هنا، فإن مجرد الذهاب إلى إمكان تأسيس علم جديد كان سبباً للاصطدام بمحنة الفقهاء الدوغمائي. فكيف يكون الوضع إذا كان العلم الجديد هو علم العمران، أي العلم الذي يطرح وجهة مختلفة تماماً لوجهة الفقه فيتناول العمل الانساني؟

لقد رأينا كيف تصور ابن خلدون علمه الجديد بالنسبة إلى منطق أفكاره. فيات علينا الآن، من وجهة النظر الجدلية، أن نبين ما ينطوي عليه تأسيس علم العمران من نفي أو من إكال. إن؟ النظر إلى تاريخ الفقه من وجهة مبادئه علم العمران يظهر دور «الواقع التجددية»، المتعددة والمترافق^(٣)، في بناء علم الفقه، كما يظهر وجود واقعات موضوعية تفرض نفسها على كل نظام معياري ولا تحتاج بالضرورة إلى الشريعة الإسلامية لكي تتخذ صورة أخلاقية حقوقية معينة. فالعمران، على سبيل المثال، لا بدّ له بطبيعته من سياسة ينتظم بها أمره. والسياسة يمكن أن تكون سياسة عقلية، أي غير خاضعة للدين. ولا بدّ للملك من عصبية. هذه الواقعات الاجتماعية الموضوعية لا يستطيع الفقهاء كعلماء دين معطى وثبت أن يجعلوها محور اعتبارهم. أما المؤرخ الاجتماعي، فإنه يستطيع ذلك. ومن هنا، ينشأ تنازع لا محيد

(١) المقدمة، ص ١٩٣.

(٢) المقدمة، ص ١٠١٧.

(٣) المقدمة، ص ٢٥٥، ١٠١٢.

عنه، وطرفاه هما في التحليل الأخير الشريعة والواقع. ويتخذ هذا التنازع شكلاً جذرياً، إذا تم الاعتراف للواقع بأسبقية مطلقة على الشريعة. ولكن، من الواضح أن ابن خلدون لا يذهب إلى هذا الحد المطلق. ومع ذلك، لا بدّ من التسلّم في إطار مبادئ علم العمران بأنّ الأسبقية هي للواقع الاجتماعي التاريخي وبأنّ الشريعة نفسها هي واقع. وهكذا يفقد الموقف الدوغماقي الشرعي طابع المطلقة الذي يتذرّع به ويجد نفسه في مواجهة الواقعية التاريخية مضطراً إلى الاعتراف بأنه، وإن زعم أنه لا يتبدل من حيث البدأ، يتكيّف بمقتضى الظروف والتقلبات التاريخية وبمقتضى الضرورات وطبائع الأشياء الخاصة. فالنزاع بين الشريعة والواقع هو إذن نزاع مزدوج: نزاع على صعيد الوجود الفعلي أولاً، ونزاع على صعيد الفكر المجرد ثانياً. وفي هذا الإزدواج يمكن أساس التعارض بين ابن خلدون والفقهاء. فالتفكير التاريخي والسوسيولوجي عند ابن خلدون يستعيد على مستوى الفكر المجرد تاريخ النزاع الذي حصل فعلاً. وبذلك يضع نفسه بالضرورة في حال مجاهدة مع التصورات التي لا تزيد الاحتفاظ إلا بالجانب الصوري الشرعي من التراث، مع العلم انه هو نفسه لا ينطوي على موقفٍ معارض لهذا الجانب. ومن هذا كله يحصل ان التعارض بين ابن خلدون والفقهاء ليس تناقضياً بصورة كاملة. فالفقهاء يحافظون على المعطيات العقائدية والشرعية على سبيل الاستمرار، وابن خلدون لا يحدث انقطاعاً في هذا الاستمرار، بل يقوم بقفزة تضع النظر إلى الأفعال البشرية خارج إطار الأمر والنهي. وفي هذا الضوء، تكتسي واقعية ابن خلدون السوسيولوجية بطابع نفي وإكمال بالنسبة إلى التراث الثقافي الذي اغتذت منه. وهذا الطابع هو ما نحاول إظهاره في التحليل الآتي.

ووجهها الواقعية. الالتباس الذي ينكشف أمامنا في وضع فكر ابن

خلدون هو، في التحليل الأخير، التباس يلحق بكل فكر واقعي. فالواقعية الفلسفية يمكنها أن تتشعب في اتجاهات عدة. وإذا تفضي إلى الدراسة العلمية للواقع الإنساني الاجتماعي التاريخي، فإنها تخذ شكلاً محدداً. شكلاً ينطوي على ازدواجيات خاصة، هي الازدواجيات الكامنة في عملية معرفة الواقع الاجتماعي، وتفقد في الوقت نفسه حدتها الفلسفية. بعبارة أخرى، كل فكر واقعي يجد نفسه مشدوداً إلى اتجاهين رئيسيين: الاتجاه الأول ثوري، بمعنى أن دراسة الواقع الاجتماعي تغير التصورات التقليدية المتناقلة عنه، والاتجاه الثاني محافظ، بمعنى أن غاية الدراسة هي التفسير فقط، لا التحويل. وتغلب اتجاه على آخر يتعلق بالإرادة الفلسفية الموجهة للبحث الواقعي. فكر ماركس فكر واقعي بصورة باهرة، ولكنه فكر تخترقه إرادة ثورية تضفي على الواقعية السوسيولوجية الاقتصادية أبعاداً لا نجدها في واقعية ريكاردو مثلاً. انه فكر يرتكز على الواقع، ويتحرك في إطار الواقع. ولكن من أجل تحويله وتجاوزه بحسب مقتضيات النظرية الفلسفية. فما هي حال فكر ابن خلدون؟.

قد يبدو من المفارقات أن تقدمنا المقارنة بين واقعية ابن خلدون وواقعية ماركس إلى قلب التمييزات التي وضعناها. ولكن الثابت هو أن الوجه الثوري في فكر ابن خلدون يمكن في جانبه السوسيولوجي، لا في جانبه الفلسفي. وهذا شيء مهم جداً بالنسبة إلى معنى فكر ابن خلدون في الثقافة العربية الإسلامية. فلنحاول توضيحه.

تاريخ الفكر العلمي الكاشف لحقيقة الأوضاع الاجتماعية هو تاريخ صراع مع سلطة المؤسسة الدينية أو السياسية المسيطرة على المجتمع. إذ انه عامل تنويري من شأنه أن يولد الشكوك أو يبث أفكاراً خطيرة أو يهدم اعتقادات وتقالييد راسخة أو يزعزع عادات وأعرافاً ثابتة . وفي الواقع، تتمتع واقعية ابن خلدون السوسيولوجية بكل خصائص هذا

العامل التنشيري: فما تشمل عليه من تحليل لمقومات الحياة الاجتماعية ولنوعي العمران ولنشوء الدول وتطورها يشكل مساهمة في نزع التفسيرات التموهية حول الحياة الاجتماعية التاريخية، وفي الكشف عن حقيقة التاريخ العربي الإسلامي. وكل تفسير مضاد للاعتقادات السائدة يسبب اتزاعاً وارتباكاً في نفوس المنتسبين إلى الواقع الذي يتناوله التفسير. ومن هنا نفهم جيداً دافع ردة فعل الدوغماتية الفقهية التي وجدت نفسها، لأول مرة، أمام حركة التفاف جدية حولها. إذ أدركت من خلال فكر ابن خلدون أن الواقع ينتصب في مقابل الأمر القرآني، وأن التفسير بالعمل والأسباب الموضوعية يفرض نفسه في مقابل التفسير التأويلي للمعاني والمقاصد.

غير أن كل قوة الفكر الخلدوني تتكسر على الأساس الذي سمح له بتشييد علم العمران، أي على مقدماته الفلسفية المنتظمة حول مشكلة المعرفة، وليس حول مشكلة تفسير جديد للإنسان في العالم. إن اقتضاء المطابقة التامة والثبت والتعميل يؤدي دون ريب إلى نتائج جديدة على صعيد المعرفة، ولكنه لا يؤدي إلى تصور أساسي حول الواقع الإنساني في العالم. ومن هنا، يبدو أن نقد ابن خلدون للعقل النظري هو نوع من تسوية، ذكية، غايتها الاعتراف بحقوق العقل وبحقوق الوحي. فعالم الغيب يشمل كل ما لا نعرفه معرفة عقلية، وعلى العكس، كل ما نستطيع أن نعرفه عقلياً ينبغي ألا نعتبره جزءاً من عالم الغيب. ولا ريب في أن هذا الموقف الأساسي العام ينطوي على نزعة عقلانية، «صلبة ومتعدلة» على حد وصف برونشفيك لها، ولكنه ينطوي أيضاً على توفيق لا يخلو من نقص خطير. فالاعتراف للعقل بحقوق، ولكن في حدود العلاقات التجريبية والنسب العقلية الحسية، لا يحيب إلا عن جزء من الاشكالية المطروحة في مضمون الوحي. هنا المضمون الذي يشمل مبدئياً مجالات الوجود والمعرفة والعمل، كان الفارابي قد أدركه جيداً، فحاول أن يقيم مقابلـاً له فلسفة شاملة ترتبط

فيها مسائل العمل بسائل الوجود والمعرفة. إلا أن ابن خلدون لم يهدف إلى إنشاء فلسفة شاملة. ومن هذه الناحية، وجدت النزعة الحافظة منفذًا واسعًا إلى فكره. فهو يقبل الشريعة، وبالتالي تصورها الضمني أو الصريح للإنسان. وهو يقبل العقل، وبالفعل نفسه بعض مطالب الفلسفة والعلماء: وعليه، فهو مضططر إلى إيجاد مجال خاص للعقل دون أن يزعج سلطان الشريعة. وقد اعتقد ابن خلدون أن مشكلة التاريخ كما انطربت عليه لا تتطلب أكثر من ذلك، مما يفسر تلك النبرة الانتصارية التي نلاحظها في عمل أبواب «المقدمة». إلا أن ابن خلدون لم يدرك أن إعادة صياغته لواقعية بهذا الشكل إنما كانت تعبيرًا نظرياً عن نزعة حافظة منحنية أمام معطيات الواقع الكلي وحركته الذاتية. ولذلك، لا غرابة في كونه اتجه إلى التسلیم بالختمية الاجتماعية التاريخية. إن فلسفة تزيد نفسها تفسيراً لواقع الاجتماعي التاريخي وحسب لا تستطيع الاضطلاع بهما فلسفة الإنسان كفاعل تاريخي.

وهكذا يتبيّن أن وجهي الواقعية الخلدونية يتقابلان، ويتلاغيان بمعنى ما في ما يختص بالهدف من كل واحد منها، ولكنها يتكملان تكاملاً رائعاً على صعيد المضمن. ولذلك يجوز لنا القول بأن الواقعية الخلدونية ليست نقيبة الدوغمائية الفقهية وليس طرفاً مكملاً لها. فالمستوى الملائم لطبيعة هذه الواقعية هو المستوى الذي يطل على التاريخ جملته ويتيح فهما كتأليف شامل يتوج حقبة تاريخية جدلية. أما اطراف هذه الحقبة التاريخية الجدلية، فليس من الصعب علينا، في ضوء التحليلات السابقة، ردها إلى طرف يشمل العوامل الفكرية والأخلاقية التي حددت صورة فكر ابن خلدون وحركته العامة، وطرف يشمل المعطيات الاجتماعية التاريخية، على اختلاف انواعها، التي شكلت مادته ومضمونه. وعلى سبيل الاختزال يمكننا ان نقول ان أول تحقيق شامل للطرف الأول هو القرآن. وأول تحقيق شامل للطرف

الثاني هو المجتمع البدوي. وهذا يعني ان التأليف الخلدوني الشامل هو حصيلة نتاج من تفاعل تاريخي طويل ترجع أصوله إلى القرآن من جهة وإلى المجتمع البدوي من جهة ثانية، وتشكل تاريخياً كوحدة متميزة هي ما نسميه الحضارة العربية الإسلامية. وفي هذا الضوء، ينبعلي معنى قولنا السابق بأن فكر ابن خلدون يحقق معرفة الحضارة العربية الإسلامية لنفسها، وفهم طبيعة العلاقة بين هذا الفكر الفريد من نوعه والحقبة التاريخية الشاملة التي انعكست صورتها فيه. فإذا يبقى علينا أن نقوم به؟ يبقى علينا أن نبين بتفصيل مكثف كيفية انعقاد العلاقة المعرفية بين فكر ابن خلدون والحقبة الحضارية التي ينتمي إليها.

٣ - فكر سوسيولوجي وصيرورة اجتماعية.

لما كانت واقعية ابن خلدون السوسيولوجية تحمل كشفاً عن النمو الحقيقي للحضارة العربية الإسلامية، فمن الطبيعي ان نجد فيها وصفاً للمراحل الأولى وللمراحل المتقدمة من ذلك النمو. وانه لم المعروف ان ابن خلدون تصور في البداية مشروعًا مقتضراً على تاريخ المغرب. ولكن ما وضعه في النهاية يتتجاوز تاريخ المغرب وينفتح على أبعاد الحضارة العربية الإسلامية بكليتها^(١). إن تاريخ المغرب لا ينفصل عن تاريخ الإسلام والعرب، والبداوة موجودة عند البربر كما هي موجودة عند العرب. فما يصح على البربر وتاريخهم ينسحب على العرب وتاريخهم، مع اعتبار بعض الفوارق والسمات الخاصة. وهكذا يتوصل ابن خلدون إلى الرجوع من المجتمع المغربي في القرن الرابع عشر إلى المجتمع العربي في العصر الجاهلي، ويقدم تفسيرات عامة تعي المادة التاريخية بواسطتها غط تحقّقها بدون التقيد بنظرية موضوعة بصورة قبلية. بعبارة أخرى، ليس فكر ابن خلدون السوسيولوجي سوى

(١) المقدمة، ص ٢١٢، ٢١٤، ٢٥٩، ٢٨٤.

الوعي الصحيح بحضوره أكملت تحقيق امكاناتها والتعبير عن حقيقتها. الأطر الاجتماعية. تنطوي هذه الفكرة الأخيرة على مجموعة عناصر لا بد من إياها. والعنصر الأول هو أن فكر ابن خلدون السوسيولوجي يتطابق مع الواقع الاجتماعي لعصره. وإننا لنجد دليلاً على هذا التطابق في شهادات العلماء المعاصرين الذين يدرسون تاريخ المغرب ويجمعون على أن تأليف ابن خلدون يستعمل على معلومات وثيقة في غاية الأهمية. وإذا قارنا بين بعض ما توصلوا إليه في مجدهم، التي هي بطبيعة الحال أكمل في بعض جوانبها مما نجده عند ابن خلدون، وبين تخليلات «المقدمة» السوسيولوجية، فإن مسألة التطابق بين فكر ابن خلدون وعصره تظهر بكيفية أجل وأدق^(١).

وفي الواقع كانت البنية الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع المغربي في القرن الرابع عشر تقوم على انقسام السكان إجمالاً قسمين، قسم يشمل أهل البدو على اختلاف اصنافهم، وقسم يشمل أهل الحضر، وعلى الأخص أهل المدن الراسخة في التاريخ. وكانت البنية السياسية الاجتماعية تتمظهر بشكل ملك إسلامي. إلا أنها كانت وثيقة الصلة بالبنية الاقتصادية الاجتماعية، وذلك لأنها لم يكن للسلطة السياسية من أساس، في نهاية المطاف، سوى القوة العسكرية. المجتمع المغربي مجتمع إسلامي، من حيث أنه يتمسّك بقوّة بالتقاليد الشرعية وبعيداً الوحدانية القرآني. وقد أراد بعض زعماء الاصلاح الديني تطبيق جميع مبادئ الشريعة وفروعها. إلا أن الواقع العنيد لم يستجب لتلك الإرادة. فقد كان غط المعاش يتحكم بحياة البدو، سواء كانوا من العرب أم من

(١) إننا نعتمد، لإجراء هذه المقارنة، على الجزء الثاني من كتاب روبر برونشفيك «تاريخ تونس في عهد الخصيين»، وهو يشمل على تخليل مفصل للمجتمع التونسي الذي لا تختلف بنائه عن بنية سائر مجتمعات المغرب في عصر ابن خلدون؛ وعلى كتاب غوتيه: «ماضي أفريقيا الشمالية» الذي يتضمن هنا وهناك معلومات كثيرة نافعة.

البربر، ويعود عميقاً في نظرتهم إلى السلطة السياسية وفي تعاملهم معها. ما أدى إلى نوع من البلبلة السياسية المستمرة، وخصوصاً بعد وقوع الطاعون وتفاقم الحروب بين بنى مرين وبنى حفص وبنى عبد الواد. غير أن هذه البلبلة السياسية لم تقلب النظام الاجتماعي القائم أساساً على اقتصاد رعوي وزراعي، وثانياً على اقتصاد حرفي وتجاري. إن الطبيعة العامة لاقتصاد المجتمع المغربي في القرن الرابع عشر لم تطرح مشكلات حادة على صعيد الانتاج والتبادل والملكية العقارية، بسبب سكونيتها التقليدية، وبالتالي لم تستلزم تغيرات اجتماعية وسياسية جذرية. فقد كان توزيع الثروة الاجتماعية يتم بحسب قواعد تقليدية راسخة، مستمدة من بنية المجتمع البدوي وبنية المجتمع الحضري ونظام التراتب الاجتماعي المتداخل مع نظام الجاه، وأقوى من المنازعات بين العصبيات على السلطة مما يعني أن النظام الاجتماعي المغربي في عصر ابن خلدون لم يفسح في المجال لظهور الطبقات الاجتماعية، بالمعنى الحديث لعبارة طبقة اجتماعية، إذ حافظ على تراتبه وتقويته بصورة لم تغير الوضع الموضوعي والذاتي للفئات التي كان يشتمل عليها بين aristocratie القبلية والاقطاعية والعبيد الذين كان لهم وضع خاص، أي فئات الرعيان وال فلاجين وأصحاب الحرفة والصناعات الحضرية والجنود والحالين والفقراء الشعاذين وسواهم. فقد كان التطور العام فيه مرهوناً بأطوار الدولة وبحالة الانتاج الرعوي والزراعي، منغلاً أمام الانقلابات الاجتماعية المتجاوزة لثنائية أهل البدو وأهل الحضر.

هذه اللوحة العامة موجودة بعناصرها الرئيسية في تحليلات ابن خلدون. وليس من الصعب تبيين كيفية اندراج عناصرها في إطار نظرية العصبية أو نظرية الأطوار السياسية التي عرضناها سابقاً. ولكن ينبغي لنا الآن تجاوز مستوى المقارنة المباشرة في سبيل التركيز على العلاقات العامة التي تربط سosiولوجيا ابن خلدون بالأطر الاجتماعية

الموضوعية، هذه العلاقات العامة يمكن اختصارها والتعبير عنها بفكرةين: الأولى سلبية وهي تقوم على رفض كل تفسير يجعل من فكر ابن خلدون تعبيراً عن مصالح طبقة معينة. ومن الأمثلة على هذا النوع من التفسير ما كتبه إيف لاكوسن وقال فيه أن «الاقطاعي الكبير، صاحب الأرضي الواسعة... لم يفلت تماماً من تأثير الردة الاقطاعية والدينية» التي كانت تعارض «طبقة التجار القدمية»، مما أدى إلى إدخال «تناقض جوهري» إلى فكره الذي هو، من جهة معينة، «متميز بعقلانيته وقدميته»^(١). وفي الواقع، هذا النوع من التفسير غير سليم، ليس بسبب افتقاره إلى أساس متينة وحسب، بل لأنّه يشوّه تماماً المعنى الحقيقي لفكرة ابن خلدون الذي يعلو على عصره كما يعلو، بمعنى ما، فكر ماركس السوسيولوجي على المجتمع الأوروبي في القرن التاسع عشر. لا ريب في أن ابن خلدون جنّى فوائد من وضعه الاجتماعي ومن طموحه اللاحدود... ولكن مؤلف «المقدمة» يرتفع فوق وضعه الخاص وأوضاع عصره عموماً وينظر إلى بنية المجتمع التاريخي الذي عاش فيه نظرة شاملة متوازنة. ويقودنا هذا إلى الفكرة الثانية حول العلاقات بين سوسيولوجيا ابن خلدون والأطر الاجتماعية الموضوعية، وهي تقوم على ضرورة تفسير فكر ابن خلدون السوسيولوجي بواسطة مقولات الكلية والتأليف الكلي والسيرورة الكلية. وفي الواقع، كل فكر سوسيولوجي منبعث من أزمة تاريخية يجد نفسه منخرطاً في سياق سيرورة كلية وينزع إلى تناول هذه السيرورة بقدر ما يستطيع من الاحتاطة. فالواقع الاجتماعي يتغير في كليته، وتغييره يصبح شيئاً يفرض نفسه على المراقب إذا حدث بصورة مفاجئة أو إذا حدث في إطار مجتمع اهتزت علاقات التاسك فيه بين الأجزاء والكل اهتزازاً عميقاً. بهذا المعنى، لم يكن لانتقاء ابن خلدون إلى

(١) إيف لاكوسن: المرجع المذكور، ص ١٣، ١٤، ١٩.

مجتمع أصحاب الالخطاط بنيته المطبوعة. بطابع توحيدى قوى إلا ان يكون عاملًا حاملاً لفكرة السوسيولوجي على الاتجاه نحو معانقة الكلية الاجتماعية. فما يدهش القارئ في نص ابن خلدون إنما هو، في ال وهلة الأولى، اتساع الآفاق وعلو النظارات التي تحيط بالكثير الكثير من التفاصيل الاجتماعية التاريخية. وما يتمتع به المتأمل في مضمون تلك الآفاق والنظارات إنما هو تلك الحركة الشاملة التي تشارط فيها مقومات النظام الاجتماعي وتتوالد فيها دورياً كليات اجتماعية سياسية لا سبيل إلى التأثير في صورتها. مما يعني أن حركة الفكر الخلدوني تعكس الحركة العامة للتاريخ العربي الإسلامي، وتنظر كمحصلة عليها جدلية هذا التاريخ. فما هي اللحظات والجوانب الرئيسية التي تتبعها؟

بنية جدلية أساسية. العنصر الثاني الذي يتضمنه القول بأن فكر ابن خلدون السوسيولوجي ليس سوى الوعي الصحيح بمحاضرة أكملت تحقيق امكاناتها والتعمير عن حقيقتها إنما هو امتداد لطابع العموم الذي ترسم به «المقدمة» كما تبين لنا في الصفحات السابقة. ففي اقطار المغرب، لاحظ ابن خلدون، بالإضافة إلى المعطى العام الذي هو التعارض المستمر بين أهل البدو وأهل الحضر، وجود نوع من تواطؤ بين الدين والسياسة، وهو ظاهرة ترجع إلى أصل ظهر خارج المغرب مع أن بعض جوانبها أصيل في بنية المجتمع المغربي نفسه. ولم يتلكلأ ابن خلدون عن دراسة هذه الظاهرة كظاهرة تاريخية، فوجد نفسه متوجهًا إلى الاحاطة بجمل مراحل التاريخ العربي الإسلامي، من أجل فهم أفضل للبنية الأساسية التي تهيمن على سيرورته الكلية. وهذا أفضى به البحث إلى الكشف عن البنية الجدلية الأساسية التي هي بمثابة القطب بالنسبة إلى سائر البنى المجزئية.

لا ريب في أن فكر ابن خلدون ليس فكرًا جدياً واعياً بمهنية

المجدلية وخصائصها. ولكن غياب الوعي بالجدلية لا يعني بالضرورة انعدام التحرك الجدلية في سياق مقارنة الفكر للواقع. إن تعقل الواقع يكون بتحديد العلل والنسب بين اجزائه. تلك هي فكرة ابن خلدون عن تفسير الواقع، وهي اختصار لأفكاره عن التصور والقضية والاستقراء والقانون. ومن جهة معكوسه، يمكن القول ان الواقع المتعقل يترك في الفكر السمات الرئيسية لتكوينه الداخلي والخارجي. فهذه العلاقة المزدوجة بين العقل والواقع هي سبب شعورنا بوجود علاقات اجتماعية جدلية في الكلية السوسيولوجية الخلدونية. وإننا لا نعتبر المسافة الزمنية التي تفصلنا عن ابن خلدون والوسائل التحليلية المتقدمة التي في تصرفنا سوى شروط تساعدنا في إضاءة ما هو مهم في علاقات الصيورة الاجتماعية والفكر السوسيولوجي الخلدوني.

ما لا جدال فيه ان ابن خلدون لا يفكّر أبداً في رد الرسالة القرآنية إلى الفعل البشري وحده أو إلى الحاجات الاجتماعية. فالله، في رأيه، هو المصدر، وهو الفاعل الذي اصطفي النبي العربي لإيصال الرسالة إلى البشر^(١). ولكن الله نفسه أراد كذلك ان تجري الأمور على مستقر العادة^(٢). وسمح بأن تنخرط الرسالة القرآنية في سياق المجرى الطبيعي للواقعات الاجتماعية . ومن هذه الجهة، ليس من قبيل الصدفة ان يكون محمد بن عبد الله منتمياً إلى قريش أقوى القبائل العربية آنذاك ... ما يعني أن الدعوة الدينية لا تم بغير قوة اجتماعية تنصرها وتفرضها على الناس فرضاً.

انطلاقاً من هذا المبدأ العام، يترك ابن خلدون كل المسائل المتعلقة بالأصل النهائي للنبوة، ويركز اهتمامه على مشكلة التفاعل بين الأمر القرآني والمجتمع البدوي وعلى التاريخ الذي نشأ من جراء انطلاق

(١) المقدمة، ص ٣٤٥ وما بعدها.

(٢) المقدمة، ص ٤٦٩.

العرب لحمل الأمر القرآني إلى الشعوب كافة، وهكذا يصبح الواقع الاجتماعي التأريخي الكلي مكتفياً بالمعقولية التي ينطوي عليها، وإن كان يشتمل على ما هو آت من مصدر أعلى. فالجتمع البدوي على العموم، والمجتمع العربي على الخصوص، يعرف مركزاً محدداً لحيويته، وهو العصبية القبلية، وكل ما فيه يدور حول المصالح المادية والمنافع الحسية. والقرآن يقوم على معارضة هذا الطابع العام للمجتمع البدوي، إذ أن كل ما فيه مبني على اعتبار الآخرة^(١). ولكن معارضه القرآن لنزعه المجتمع البدوي وبنيته ليست مطلقة، إذ لا يمكن الاستغناء عما هو طبيعي بحسب منطق الوجود المشاهد. ولذلك ترتد معارضه القرآن إلى ذم الاستعمالات السيئة لما هو في طبيعة الأشياء الدينية». «واحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح.»^(٢).

بين الوجهة البنية على مبدأ الحياة الآخرة والوجهة البنية على مبدأ الحياة الدنيا يوجد تقابل حاد. ولكن ثمة مجالات لا يظهر فيها هذا التقابل بشكل حاد وثمة مجالات تتلاقى فيها الوجهتان على غير سبيل التقابل. العصبية القبلية ضرورية للدعوة الدينية. فالضرورة هنا تعبر عن علاقة تكامل وتفتح الباب أمام علاقة التباس شديدة التأثير. وإذا تعمقنا في طبيعة هذه الضرورة، وجدنا في النهاية «ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»^(٣). وهذا يعني ان العصبية القبلية هي صاحبة الأهمية الأولى على صعيد الواقعات الاجتماعية التأريخية، بينما الدعوة الدينية هي المعتبرة أولاً على صعيد القيم الروحية، ومن جهة ثانية، لا بد من الاعتراف بأن الغاية التي تجري إليها العصبية إنما هي الملك^(٤). ولذلك يستمد من القوة بنسبة ما تكون عليه العصبية من

(١) المقدمة، ص ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩.

(٢) المقدمة، ص ٤٤٥.

(٣) المقدمة، ص ٤٦٨. الفكرة نفسها موجودة في الصفحة ٧٥٥.

(٤) المقدمة، ص ٤٣٩.

عدد وبأس. وفي الواقع، نضاعف الدعوة الدينية قوة العصبية القبلية، إذ تزيل بعض عوامل التحاسد والتنافس بين أعضاء القبيلة أو بين بعض عشائرها، وتوحد تطلعها العام^(١) وعليه، لا يحدث التناقض بين الدين والعصبية القبلية إلا في حالة الانفصال التام بين نزعات العصبية ومقتضى الأمر الديني. وفي الحقيقة، لا يمكن تجنب حدوث هذا الانفصال، وذلك بسبب المسافة القائمة بين طبيعة الأشياء الاجتماعية المتغيرة والمشتبة على الدوام وطبيعة مقتضيات الأمر الديني.

إذا كانت تلك هي البنية الأصلية التي جعلها ابن خلدون أساساً لتحليلاته، فمن الطبيعي أن تكون العلاقات الناجمة عنها كثيرة التعقيد. وفي الواقع يشدد ابن خلدون بصورة خاصة على العلاقات بين السياسة والدين، ويشرح بواسطة هذه العلاقات المحوادث التي وقعت بعد موت محمد، ويتمسك عبر شروحه، المقتضبة أو المسهبة، بفكرة عامة وهي أن الخلافة كنظام ديني خالص لا يمكن أن تستمر طويلاً، بسبب قوة الضغط التي تسمّع بها بنية الحياة البدوية ونوازعها. بعد مرور فترة نزول الوحي ومرحلة الفتح، انخفض الحماس، وظهرت نوازع العصبية وتفجرت الرغبات الدينية، وانقلبت الخلافة إلى ملك يحافظ على مقاصد الشريعة وأحكامها، ثم إلى ملك عضوض.^(٢) وما الحروب بين الشيعة والسنة، ثم بين الأميين والعباسيين، وتعزز السلطة وإنشاء الدولة العربية الإسلامية، ثم تفككها تدريجياً، سوى مظاهر لجدلية عامة واحدة تتواجه بوجهها القبائل فيما بينها، والخلافة والملك، والفاتح والمفتوح. «فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولاً ثم التبست

(١) المقدمة، ص ٤٦٦، ٤٦٧، ٥٤٢ وما بعدها.

(٢) المقدمة، ص ٥٣٨ وما بعدها: (الفصل المخصص لدراسة كيفية انقلاب الخلافة إلى ملك)، ص ٨٧١. «واكثر الاحكام السلطانية جائرة في الفالب. إذ «العدل المحسن اما هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة اللب».

معانיהם واحتللت، ثم انفرد الملك، حيث افترقت عصبيته من عصبية
الخلافة^(١).

على هذه النظرة الجدلية يقم ابن خلدون نظريته في تطور الدولة. ولما كانت هذه الجدلية منفلقة على نفسها، بدون مخرج تقدمي، فإن تطور الدول في النظرية الخلدونية محكوم بالدوران في حلقة لا يمكن تخطيدها. ولذا لا يوجد تناقض في الكلام هنا على الجدلية وعلى الدور، اللذين هما ظاهرياً شيئاً متلاقيان. وفي نهاية المطاف، ربما يصح القول بأن «المقدمة» لا تشتمل إلا على علاقة جدلية حقيقة واحدة، وهي العلاقة بين الشريعة والواقع الاجتماعي الديني. وبطبيعة الحال، لم يكن في وسع طبيعة العملية التاريخية التي نشأت من جراء تفاعل طرفي هذه العلاقة أن تولد غير ما انطوت عليه من مضمون أصلي.. والحق أن المجتمع البدوي والأمر القرآني لا يترافقان لأن الصيورة الاجتماعية هي مجال للأبداع والتقدم. ومن هنا، يبدو طبيعياً الا تكون المرحلة التاريخية التي امتدت حتى أيام ابن خلدون قد حققت تجاوزاً للشكالية الأصلية. إن المجتمع، أي مجتمع، يعيش بوجوب التصور المنتشر بين عموم أعضائه عنه. والمجتمع البدوي لا يعرف تصوراً للمجتمع التاريخي بالمعنى الحقيقي القوي لهذه العبارة. وأما القرآن، فإنه يشتمل على مبادئه شاملة. أو على الأقل معتبرة كذلك، أي مبادئ، صالحة لكل زمان ومكان. فمن الناحيتين، تبدو حقيقة الزمن التاريخي مجهولة أو غير معترف بها، وبينما في مركز الصدارة نوع من مطلق، ديني وديني، يختلف مفهومه بصورة أساسية باختلاف الوجهة المعتمدة لتحديدده. ومن البين أن جهل أو سوء فهم تاريخية الإنسان الأساسية يؤدي إلى أخطاء في نظرية الناس إلى صيرورتهم ومصيرهم. وفي الحقيقة، لم يكن من الأشياء العالية الاحتفال

(١) المقدمة، ص ٥٤٨.

أن يظهر فكر مهم أساساً بتوضيح مشكلة تاريخية الإنسان، في إطار ما يسمى الحضارة العربية الإسلامية، أي تلك الحضارة التي لعب الإسلام فيها دوراً حاسماً وعميقاً، بروحه وشريعته وكفاحه، وانتج أو قولب ثقافة شديدة الصلة بقيم أهل البدو وبعصرية اللغة العربية. إن صيرورة الحضارة العربية الإسلامية تعكس إيقاع الانجازات التجاوبية مع مقتضيات الأمر القرآني أو مع مقتضيات تحولات الحياة البدوية والحضارية، أو مع هذه وتلك حيث تحقق بينها نوع من الاختلاف. وقد أدرك ابن خلدون هذا الواقع ادراكاً عميقاً: ففي أبواب «المقدمة» جيئها، وفي معرض تحليل الظاهرات الرئيسية والمراحل التاريخية، يبدو دائم الانتباه لنمط الانتاج المحدد بالبنية الأصلية المستمرة. وبالطبع لم يتمكن، بسبب من تركيزه على الدولة، من إدراك وتبيين جميع العلاقات الجدلية القائمة بين القيم التي يفرضها القرآن والقيم التي تتبع من صلب الحياة الاجتماعية بشكلها البدوي وشكلها الحضري. ولكن هذا لا يؤثر في نوعية أدراكه لما هو محوري في التاريخ العربي الإسلامي.

حضارة مكتملة. - بدأ تفكك الدولة العربية الإسلامية مع استيلاء العباسيين على الحكم^(١). ففي الاندلس، نجح الأمويون في الحفاظ على دولتهم، ولكن أفريقيا الشمالية لم تدم تحت سلطتهم مدة طويلة. وفي المشرق، استقرت الخلافة العباسية وعرفت نوعاً من الإزدهار في قرنه الأول. ولكن عوامل التفكك الموجودة منذ البداية، كانت تدفع بها نحو الانشقاق والاضمحلال، بصورة بطيئة ولكن بدون تراجع أو توقف. فالفرس والأتراك قضوا تدريجياً على سلطة العرب وهيمنتهم، وظهرت هنا وهناك إمارات ودول إقليمية منشقة عن السلطة المركزية في بغداد. ولم يكن سقوط بغداد في أيدي المغول في القرن الثالث عشر سوى أمر منتظر. ومصر، من جهتها أيضاً، لم تنج

(١) المقدمة، ص. ٦٩٠ - ٦٩١.

من تأثير عوامل الانقلاب والبلبلة. فبعد ظهور الدولة الفاطمية وسقوطها، أصبح الحكم موضوع تصارع بين أسر اقطاعية تنهشها عوامل الفساد والتناقل. وفي أفريقيا الشمالية، تعاقب الأغالبة والفاطميون والمرابطون والموحدون على النفوذ، وتكونت، في نهاية الأمر، دول إقليمية ثلاثة، بينما استقر الأمر في الاندلس لبني نصر.^(١) بعبارة أخرى، لم تنجح الوحدة السياسية الكبرى التي حققها العرب بقيادة الأميين في مواجهة عوامل التصارع والانشقاق. فقد تأسست هذه الوحدة على تداخل وتعاضد بين القوى والزعانف الطالبة للملك الديني والقوى والزعانف الحاملة للدعوة القرآنية. ولكن التناقضات كانت كامنة في روحها وهيكليتها، ولم يمض زمن قصير حتى تأججت وانفجرت تلك التناقضات، وكان انفجارها اعلاناً لبداية النهاية للصيورة الوحدوية الشاملة. فعل الصعيد السياسي، تزايد التباعد بين الديني والديني، بدون أن يصحب هذا التباعد تصور فلسفى متتطور للسلطة السياسية. وما تجربة ابن تومرت سوى تأكيد لاستمرار البنية الجدلية الأساسية وعدم بروز بنية اجتماعية تجعل من غير ضروري اللجوء إلى الدعوة الدينية كعامل للتتوحيد السياسي. إلا أن جدلية التباعد بين الديني والديني شكلت إطاراً لظهور حركة ثقافية لا تزال تدهش الباحثين. فالأدب والفقه وعلم الكلام وعلم التاريخ والمذاهب الفلسفية وحركة البحث العلمي والتيارات الصوفية، ازدهرت جميعاً، على تفاوت في الزمن والأهمية، وبدت كنتيجة للتصادم بين مضمون النظرة القرآنية والمعطيات والقوى الاجتماعية التاريخية التي حاولت تلك النظرة استيعابها في وحدة شاملة.. وقد انعكس هذا الفن الثقافي على المعطيات والقوى الاجتماعية التاريخية

(١) اقرأ وصفاً مفصلاً لظاهرة تفكك الامبراطورية العربية الإسلامية في «الموسوعة الإسلامية»، ١٩٥٤، في مقال «العباسيون» بقلم برنارد لويس.

بكيفية ينبغي اعتبارها في تفسير الفوارق بين تاريخ الشيعة ونزعاتهم وأساليبهم وتاريخ السنة ونزعاتهم وأساليبهم. ولكن تأخر الحركة الثقافية في الانطلاق والازدهار عن الحركة السياسية الدينية لم يسعفها كثيراً ضد عوامل التفسخ والضعف. إن حركة التوحيد الشامل التي انطلقت بانطلاق العرب المسلمين إلى الفتح لم تفلح في تجاوز العقبات التي اصطدمت بها في الداخل وفي الخارج؛ ولم تتخلص من وطأة الأصول التي خرجت منها، فلم تفتح أمام طاقات التجدد في التاريخ. وإننا لنجد في الاصطدام بين التراث اليوناني كما عرفته الثقافة العربية الإسلامية والنظرية الإسلامية السامية إلى الإنسان والعالم والله خير دليل على تشنجات تاريخ لم يتوصل إلى تمثيل العناصر التي من شأنها أن تدحر حركته التوحيدية بما يلزم لجعلها تعي وعيًا صحيحةً الشروط المبنية التي لا بد من التعامل معها في معرض السعي إلى تحقيق المثال أو الغاية العليا. وهكذا يبدو أن انقسام حركة التوحيد السياسي الاجتماعي قد استتبع تفسخ حركة التكامل الفكري المتناظم.

لكن ما هو موقع فكر ابن خلدون بالنسبة إلى هذا المسار الانقسامي العام؟ وكيف يمكن شرح امكان ظهوره كفكر تأليفي شامل، إذا كانت حركة التكامل الفكري المتناظم لم تحقق تقدماً موازياً لاكتمال تحقق امكانات الحضارة العربية الإسلامية؟ وأيضاً، ماذا يمكن ان يكون معناه من حيث انه تأليف متناظم؟ هذه الأسئلة عويصة، ولكن، لا يمكن تجنبها. ولذا لا بدّ من متابعة البحث والتعمق في دراسة خصائص «المقدمة» من حيث هي أثر تاريخي، ومن حيث هي أثر فلسي.

٤ - تقدم في الوعي التاريخي

تبين لنا فيما سبق انه يمكن فهم السosiولوجيا التاريخية التي وضعها ابن خلدون كتأليف شامل يتناول دورة حضارية كلية مكتملة. وتبدى

لنا أيضاً أن العلاقات القائمة بين مضمون هذا التأليف الشامل ومضمون الواقع التاريخي هي علاقات تطابق بصورة عامة. ولكن، من أجل فهم كيفية التحول والانتقال من فشل حركة التوحيد التاريخي إلى التعقل الشامل لهذا الفشل، لا بدّ من شرح العلاقات الجدلية التي جعلت مكناً تكون «المقدمة» في عصر متأخر نسبياً في التاريخ العربي الإسلامي. وذلك لأنّه لا يمكن اعتبار عوامل الببلة والاختساط كافية وحدها كأسباب موضوعية لما تتمتع به السosiولوجيا الخلدونية من نفاذ وإحاطة وانتظام، وفي الحقيقة، لم تتفنّك الصيرورة الاجتماعية، منذ انتصار الدعوة القرآنية في الحجاز، عن استشارة طاقات الفكر واستحداث ردود مختلفة، تعكس فيها خصائص الظروف ومزاج المؤلفين. وبعض هذه الردود أو الاستجابات ذو أهمية بالغة بالنسبة لبحثنا، نظراً للصلة العامة القائمة بينه وبين واقع تلك الصيرورة، وتعني بهذا البعض المؤلفات التاريخية التي تعكس حركة التغيير التاريخي وترصد إيقاع التوحد والتفكير فيها. وفي الواقع، تشكل تلك المؤلفات التاريخية جزءاً لا يتجزأ من الكل الاجتماعي التاريخي الشامل ولا بدّ من تناولها من هذه الزاوية. وفضلاً عن ذلك، فهي تقع في نطاق دراستنا الجدلية الحاضرة بسبب المصير الذي طرأ عليها من خلال التأليف الخلدوني الذي يكمّلها ويتجاوزها ويعي انه لم يكن ممكناً كتابة شامل، لولاها. كل تأليف تاريخي يقع على مفترق من العلاقات الجدلية.

من البديهي إننا لا نستطيع الانصراف هنا إلى الدراسة المفصلة لشكّلات علم التاريخ عند العرب. إننا مضطرون إلى الاختيار والتوقف عند المؤلفات التاريخية التي يمكن اعتبارها محطات فاصلة، وذلك انطلاقاً من وعي ابن خلدون نفسه بتطور علم التاريخ في الثقافة العربية الإسلامية. فإنّ خلدون يعرف معرفة جيدة المؤرخين السابقين

ويصنفهم في أربع مجموعات بحسب نوعية كتابتهم واتساع تأليفهم^(١). وبطبيعة الحال، المجموعة الأولى هي التي تهم في الدرجة الأولى؛ وهي تضم المؤرخين العالميين الكبار. والمؤلف الأبرز في هذه المجموعة هو، في نظره، سعودي . فهو يذكره كثيراً، من أجل مدحه أو من أجل ذمه^(٢). ويدعوه في تقديره لما اخذه في كتاب «مروج الذهب» إلى حد اعتباره نموذجاً ومرحاً يقتدى به.

«إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فأما الأحوال العامة للأفاق والأجيال والأعصار، فهو اس المؤرخ تتبين عليه أكثر مقاصده، وتتبين به أخباره. وقد كان الناس يفردونه بالتاليف، كما فعله المسعودي في كتاب «مروج الذهب» شرح فيه أحوال الأمم والأفاق لعهده في عصر الثلاثين والثلاثين غرباً وشرقاً، وذكر خللم وعواوئدهم، ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والمعجم، فصار إماماً للمؤرخين يرجعون إليه، وأصلاً يعلون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه.»^(٣).

لا شك في أن المسعودي ليس المؤرخ الوحيد الذي يعترف له ابن خلدون بفضل ومكانة. ولكن يعتقد ابن خلدون أن أحداً من المؤرخين الذين كتبوا بعد المسعودي لم يتوصّل إلى تحقيق تقدم جوهري بالنسبة إلى كتابته. مما يعني أن المسعودي يمثل في تصور ابن خلدون للتاريخ علم التاريخ قيمة فاصلة بين ما قبلها وما بعدها. ولكن، لا يمكن التحدث عن التاريخ العالمي عند المسعودي بدون الاعتراف بفضل الطبرى في

^{١١)} المقدمة، ص ٢١٠ - ٢١٢.

^{٢)} المقدمة، ص ٢٦٠، ٢١١، ٤٢٠، ٢٢٣، ٢٣٤، ٢٥٩، ٢٣٦، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٣٧، ٣٧٣، ٤٩٨، ٥٤٢، ٦٨٠، ٨٥٥، انظر ايضاً: فيش «استعمال ابن خلدون للمصادر التاريخية»، ص ١١٦ - ١١٧.

^(٢) المقدمة، ص ٢٥٧ - ٢٥٨.

هذا المجال. فالطبرى أيضاً يمثل قمة في تاريخ علم التاريخ العربي الاسلامي. وابن خلدون يصفه بأنه «مؤرخ الأمة ومحدثها»^(١). والسعودي يتحدث عن تاريخه بتقدير كبير ويعتبره انه فاق جميع التواريχ قبله^(٢). واذن، فإن الطبرى يشكل محطة رئيسية في صيرورة الفكر التاريخي، ويكتنـا اعتباره أول مثلـ كـبـير لـحـرـكـةـ التـأـلـيفـ التـارـيـخـيـ التي بلـقـتـ أـوـجـهاـ فيـ نـصـ اـبـنـ خـلـدـونـ. وهـكـذاـ يـتـحدـدـ اختـيـارـنـاـ مـباـشـرـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ مـوـضـعـ بـحـثـنـاـ. إـلـاـ اـنـاـ، بـعـدـ أـنـ حـدـدـنـاـ نـقـطـةـ اـنـطـلـاقـنـاـ مـنـ فـكـرـ اـبـنـ خـلـدـونـ، نـجـدـ انـفـسـنـاـ الـآنـ مـضـطـرـينـ إـلـىـ جـعـلـ التـحـلـيلـ يـتـقدـمـ تـارـيـخـيـاـ نـحـوـ، مـشـدـدـيـنـ عـلـىـ التـصـورـاتـ الـأسـاسـيـةـ الـيـقـيـنـيـةـ الـتـارـيـخـيـةـ، أـيـ أـبعـادـ الـمـوـضـعـ وـالـمـنـهـجـ الـمـعـتمـدـ وـتـصـورـ الزـمـانـ وـفـكـرـةـ الصـيرـورـةـ.

مساهمة الطبرى (توفي ٩٢٣/٣١٠). - بلغ علم التاريخ في عصر الطبرى مستوى من الاكتمال لم يكن من السهل تجاوزه بدون تغيير أساسى في المنهج. فقد كان المؤرخون العرب في المدينة وفي العراق قد وضعوا قواعد معينة لضبط الأخبار التاريخية وقبوها وجمعوا، مدفوعين بدوافع سياسية دينية ودوافع سياسية اجتماعية، مادة تاريخية ضخمة ومتعددة جداً^(٣). وجاء الطبرى. فحاول إدخال شيء من الترتيب في هذه المادة. وكان لا بدّ له بطبعية عمله من اعتبار ما تحقق قبله على صعيد المضمون وعلى صعيد المنهج. فجاءت محاولته

(١) التعريف، ص ٤١٥.

(٢) «وأما تاريخ ابن حمفر محدث بن جرير الطبرى، الزاهى على المؤلفات والزائد على الكتب، فقد جمع أنواع الأخبار وحوى فنون الآثار واحتوى على ضروب العلم. وهو كتاب تكثر فائدته وتتنوع عائذته، وكيف لا يكون كذلك مؤلفه فقيه عصره وناسك ذهره، وإليه انتهت علوم فقهاء الاحصار وحملة السنن والآثار». السعدي: مروج الذهب، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٦، الجزء الأول، ص ١٥.

(٣) انظر: احمد أمين: ضحي الاسلام، الجزء الثاني، الفصل السابع.

محدودة من هذه الناحية بالحدود التي أحاطت بعلم التاريخ في عصره. وبالإضافة إلى ذلك، فقد كان الطبرى أحد أئمة مفسري القرآن. ولم يذهب هذا الجانب من شخصيته دون تأثير قوى في نظرته إلى التاريخ. وثمة عامل آخر يجب ذكره في هذا السياق وهو انتصار نزعة التقليد في النصف الثاني من القرن التاسع، بعد سقوط حركة المعتزلة، وظهور الاهتمام بشكلة وحدة الجماعة الإسلامية. وهذا كله يعني أن «**تاريخ الرسل والملوك**» يعكس روح عصر بكماله، وبهذا هنا لأنه كذلك^(١).

ينقسم «**تاريخ الرسل والملوك**» إلى قسمين: يتناول القسم الأول تاريخ ما قبل الإسلام، والثاني تاريخ الإسلام. وهذا التقسيم ليس من الطبرى. فقد كان معتمداً منذ البداية، ومستنده موجود في طبيعة الرسالة الحمدية. وفي الواقع، وسع القرآن النظرة إلى التاريخ وجعلها نظرة إلى التاريخ العالمي، وذلك بتشديده على مبدأ تواصل الرسالات النبوية وبرجوعه إلى بدايات الخليقة. وقد احتاج الوعي التاريخي العربي إلى زمن غير قصير حتى تكيف وتكميل بحسب مقتضيات هذه النظرة إلى التاريخ العالمي. (ابن قتيبة، ت ٢٧٠/٨٨٣، الدينوري، ت ٢٨٤/٨٩٧، البيعوقوي، ت ٢٨٤/٨٩٥). إلا أن الطبرى، رغم اتباعه خطأً مرسوماً قبله، أضاف مزيداً من الوضوح في ترتيبه للإادة التاريخية

(١) الدراسات التي تتناول علم التاريخ عند العرب ومساهمة الطبرى خصوصاً متفاوتة القيمة جداً. نكتفي هنا بذكر بعض الدراسات حول الطبرى. كارادي فو: *مفكرو الإسلام*، الجزء الأول، ص ٨٣ وما بعدها؛ جرجي زيدان: *تاريخ أداب العربية*، الجزء الثاني، القاهرة، ١٩٣٠، ص ١٩٧ - ١٩٩؛ د. مارغوليبوث: *عاضرات حول المؤرخين العرب*، ص ١٠٠ - ١١١؛ ج. سارطون، *مدخل إلى تاريخ العلم*، الجزء الأول، ص ٦١٩ - ٦٢٠، إ. ليشتناشتر: *علم التاريخ العربي والإسلامي*، (مقال)، ج. سوفاجة: *مؤرخون عرب* ص ١٨، ف. روزنتال: *تاريخ علم التاريخ عند المسلمين*؛ محسن مهدى؛ المرجع المذكور ص ١٣٥ - ١٣٦؛ عبد العزيز الدوري: *بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب*، ص ٥٥ - ٥٦ وغيرها.

إلى فكرتين رئيسيتين. وها فكرة وحدة الرسالات النبوية وفكرة وحدة الأمة عبر اختلاف التجارب التي تمر فيها. الفكرة الأولى فكرة دينية جوهرياً، إلا أنها تؤثر فيسائر عناصر النظرة إلى التاريخ وتستلزم قراءة لاهوتية وقبلية لجرى التاريخ الانساني. فالطبرى ينظر إلى حوادث التاريخ الانساني من زاوية علاقتها بالخلق و بتتابع الرسالات السماوية، ولا يرى بالتالي بعض العوامل الأصلية، كالعوامل الاجتماعية أو كالعوامل النفسية. الصيغورة التاريخية هي، في نظره، مجال تظاهر فيه الإرادة الإلهية. ولما كانت الإرادة الإلهية قد ظهرت في صورة نهائية في القرآن، فإن تاريخ الجماعة الإسلامية يصبح في غاية الأهمية، إذ أنه يكشف عن كيفية تحقيق البشر للإرادة الإلهية^(١). وبهذا المعنى، تكون كتابة التاريخ بالنسبة إلى التاريخ كما التفسير بالنسبة إلى القرآن.

هذه النظرة إلى التاريخ البشري، المستمدة من القرآن، تفرض تصوراً معيناً للمنهج. إذا كان كل ما يحدث قد أراده الله أو سمح به، في صورة أو في أخرى، فإنه من المستحسن، أن لم يكن من الواجب، معرفة كل ما حدث ويحدث. إلا ان ذلك مستحيل عملياً. فالتاريخ لا ينطرب أمام المؤرخ كما ينطرب النص القرآني أمام المفسر. والحوادث التاريخية لا تصل إلى المؤرخ إلا بواسطة الشهود والنقلة. ولذلك يتوجب على المؤرخ جمع كل ما يستطيع جمعه من شهادات وروایات. إذ لا سبيل إلى معرفة ما حدث سوى ذلك. ويدهب الطبرى إلى أبعد من ذلك، إذ يرفض كل تفكير عقلي استدلالي في الحوادث التاريخية فهو يؤكد صراحة أن الماضي «غير مدرك علمه بالاستنباط والاستخراج بالعقل»^(٢). وعليه، فإن المنهج الوحيد الطابق في

(١) الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، الجزء الأول، دار المعارف القاهرة، ١٩٦٠، ص ٤.

(٢) الطبرى: المرجع نفسه، ص ٥٨.

علم التاريخ هو المنهج الذي وضعه علماء الحديث وقوامه مبدأ الاسناد، ويكون عمل المؤرخ في الدرجة الأولى جمع كل الروايات التي يتحقق في ناقليها شرطا العدالة والضبط، وإن كانت لا تتفق فيما بينها أو بدت مستففة. وفي الواقع، تقيد الطبرى بهذا المنهج كما أعلن في بداية كتابه^(١). فجاء جهده التأريخى تطبيقاً موسعاً للمنهج الموضوع أصلاً لمعرفة أقوال النبي وأفعاله. يساند هذا المنهج بخلفيته العقائدية تصور معين للزمان. وبالرغم من أن هذا التصور، أو الاهتمام به، ليس من ابداع الطبرى، فإنه من الضروري ملاحظة محمل ما يستلزم تعريفه، مما يشير إلى اتجاهات فلسفية مهمة. يقول الطبرى: «الزمان إنما هو اسم لساعات الليل والنهار، وساعات الليل والنهار إنما هي مقادير من جري الشمس والقمر في الفلك»^(٢) فهذا التصور يعيد إلى الذاكرة، للوهلة الأولى، وضع البدوى الذى لا يتوصل إلى إدراك تواصل زمني غير التواصل الظاهر في حركة الأفلاك، وهو تواصل قائم على التكرار والتسلب، ومؤكد في التراث الشعري الجاهلى وفي القرآن نفسه. إلا ان نقل هذا التصور للزمان إلى مجال التاريخ يؤدي إلى اختزال طبيعة الزمان التاريخي وإلى نتائج وخيمة عده. أولها نفي حقيقة الزمنية،

(١) قال الطبرى في معرض شرح خطة عمله: «وليم الناظر في كتابنا هذا ان اعتقادى في كل ما أحضرت ذكره فيه، مما شرطت أنى راسه فيه، إنما هو على ما رويت في الاخبار التي أنا ذاكرا فيها والآثار التي أنا مستدنا إلى رواتها فيه، دون ما أدرك بمجمع المقول واستنبط بفكern التفوس إلا اليسر القليل منه. إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضي وما هو كائن من أنباء الحادثين غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بأخبار الخبرين ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالمقول والاستنباط بفكern التفوس، فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضي مما يستنكره قارئه أو يستشعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهاً من الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتنى من قبل بعض ناقليه إلينا. وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا.» المرجع نفسه، ٧ - ٨.

(٢) الطبرى: المرجع نفسه، ص ٢٠.

إذ ليس الزمان سوى اسم لأجزاء دورة، هي الحقيقة الأولى والزمان ناتج من تقطيعها. وثانيتها عدم التفريق بين الزمان الفلكي والزمان التاريخي، إذ يعتبر العالم جارياً بحسب حركة عامة تشارك فيها جميع الكائنات بكيفية واحدة. وثالثتها عدم إدراك الزمان كحقيقة متميزة، إذ يعتبر مرادفاً للوقت والمدة واليوم^(١). بعبارة أخرى، الزمان أزمان هي أوقات أو أيام أو دورات. مما يعني أنه ينقسم إلى ما لا نهاية، واستمراريته مؤلفة من وحدات منفصلة متباورة. وإن إذن، فإن تاريخ البشر محكوم بناموس الصيرورة المنفصلة التي تتراكم فيها الحوادث على مرّ الزمان. وفضلاً عن ذلك، يؤكّد الطبرى أن «الزمان محدث والليل والنهر محدثان»^(٢). ومن هنا، فإن تاريخ البشر أيضاً محدث. أليس الله خالق كل شيء وسيد كل شيء؟ إن التاريخ في هذه الوجهة لا يمكن أن يكون سوى صيرورة متقطعة، متعلقة بالإرادة الإلهية، والبشر مسؤولون في إطار هذه الصيرورة. ولكن من أين تأتي هذه المسؤولية؟ كيف تتحقق؟ وما هي انعكاساتها على صعيد الممارسة التاريخية؟ لا يجيب الطبرى بصرامة على أي سؤال من هذه الأسئلة. غير أن تاليقه ينطوي على جواب عام. وهذا الجواب ليس سوى المذهب القائل ببدأ تشكيل الوجود والزمان من وحدات ذرية^(٣).

وقد كان لهذا المزيج من الأفكار الدينية والمنهجية نتيجة إيجابية واحدة، ألا وهي تجمع عدد هائل من الشهادات والروايات الثمينة. وفيما عدا ذلك، لا يوجد أي جهد للوصول إلى المعقولة التاريخية.

(١) الطبرى: المرجع نفسه، ص ٧، ١٧، ١٨.

(٢) الطبرى: المرجع نفسه، ص ٢٠.

(٣) راجع: غارديه - قنوانى: مدخل إلى علم الكلام الإسلامي، ص ٣٢٥؛ ماسينيون: الزمان في الفكر الإسلامي، ص ١٤١ - ١٤٨؛ فون غرونباوم: الإسلام في العصر الوسيط، ص ٣١٠؛ ارنالدىز: التاريخ والنبوة، ص ٤٩ وما بعدها.

ولعل السبب الحقيقي لنفي النقاش العقلي والاستدلال المنطقي من تاريخ الطبرى ليس القول بعجز العقل بقدر ما هو رفض اللجوء إلى محك العقل، أي رفض السير في الاتجاه الذى دعت المعتزلة إلى السير فيه. وفي هذا الموقف يمكن خلل خطير يتطلب التوضيح. وفي الواقع، إن الأخذ بمذهب الإرادة الإلهية المطلقة أو بالنظرية الذرية إلى الوجود والزمان في علاقتها مع الله، لا يستلزم بالضرورة نفي كل معقولة عن جمل الحوادث التاريخية. فإذا سلمنا بأن الله خلق العالم والانسان، وحفظ ما خلق في الوجود، ثانية بعد ثانية، فانتنا لسنا مضطربين إلى إنكار وجود الماضي كوجود في ذاته، خارجاً عن الإرادة الإلهية. فالماضى من حيث هو موجود ثابت ينطوى على صيغة صيرورته في ذاته. وقد تكون هذه الصيغة ذات طبيعة عقلية وقد لا تكون كذلك. فالأهم في هذه النقطة هو أن المؤرخ يستطيع البحث عنها في المادة التاريخية نفسها. غير أن الطبرى لم يكن قادرًا على القيام بمثل هذا الاستدلال أو على تبنيه، مع انه لا ينسف الأساس اللاهوتى للتاريخ، وذلك بسبب انفائه إلى تيار التقليد الذى كان يفهم مبدأ الخلق الإلهي بصورة ضيقة نافية لكل فاعلية انسانية في التاريخ. إن تاريخ الأمة الإسلامية لا قيمة له إلا من حيث هو مندرج في إطار الخلق الإلهي. فالأمة الإسلامية تحقق غنططاً إلهياً، وكل ما يحدث فيها أو يحدث لها يكتسب أهميته بقدر ما يساعد على فهم ذلك المخطط. مما يعني ان المعقولة التاريخية تأتي من خارج التاريخ. ولما كان الوحي القرآني لا يشتمل على تعين دقيق لمعنى التاريخ في المستقبل، فإن مؤرخ الأمة، كما الأمة بأكملها، يجد نفسه متددداً إلى الوراء، إلى زمن ظهور الوحي. معنى التاريخ كامن وراءانا، وليس أمامنا. والعصر الذهبي انقضى دون رجعة. وهذا ما يجعل الحكمة تتخذ شكل الأمانة والوفاء. ماذا تعنى في نهاية الأمر، هذه الموسوعة الأخبارية التي وضعها الطبرى؟ ليس من الصعب أن نبين أنها تعكس قسماً من مصالح أهل

السنة والجماعة في مرحلة متازمة من تاريخهم. فعلى الصعيد السياسي، تساهم في إعطاء صورة دقيقة عن دور العرب وموقعهم المميز في تاريخ الجماعة الإسلامية. وعلى الصعيد الديني، تساهم في ضبط الصيغة التاريخية حول محور لاهوتى نبوى، وفي اضعاف الإيمان بالفاعلية الإنسانية الدنيوية. وعلى الصعيد المعرفي، تساهم في إبعاد العقل عن مجال البحث في وقائع التاريخ وتعاقب حوادثه. وهذه الجوانب الثلاثة هي في التحليل الأخير شيء واحد: أنها تعبير عن ردة محافظة تبحث عن إعادة التوازن والتوازن إلى حياة الأمة والخلافة، بعد الانقسامات والتمزقات التي حصلت من جراء حرب العباسين والشيعة مع الأمويين، وظهور التباعد والعداء بين العرب وغير العرب، وتتفاهم الصراع بين أهل الاتباع وأهل التجديد. كانت القرون الثلاثة الأولى في تاريخ الأمة الإسلامية حافلة بالنشاط، زاخرة بالتناقضات، مليئة بالاتجاهات المتعارضة. فكان من الطبيعي أن تحاول الأمة التي تعتبر نفسها خير أمة إعادة الشعور بوحدتها من خلال تأليف شامل جامع. ولكن، لسوء الحظ، لم يكن في مقدور الفكر التاريخي أن يقدم للأمة ما تحتاج إليه. فمن جهة أولى، لم تكن المادة التاريخية المتوفرة في كتب السيرة والتاريخ مدروسة ومبلورة إلى حد كاف لاستعمالها واستيعابها في نظرية تفسيرية جامعة. ومن جهة ثانية، لم يكن الواقع التاريخي قد أعطى صورة نهائية عن نفسه. فالأمويون أقاموا الدولة العربية الإسلامية، وشجعوا انتشار الأفكار الجبرية لتبرير وضعهم، بينما نادى اعداؤهم بالقدرة والجهاد. ولكن، بعد وصول العباسين إلى السلطة، تغيرت الواقع والحقيقة عموماً. إذ أنشأ الأمويون دولتهم في الأندلس وشمال أفريقيا، وقضى على الشيعة سياسياً، وظهر نفوذ العجم في السياسة والثقافة، وتنأت حركات معارضة في الأساس للنظام القائم. بعبارة أخرى، كانت الانقسامات الحية في جسم الأمة الإسلامية تتبع إمكان قرأة شاملة، هادئة، للواقع التاريخي في تحركه العميق. فالشعور

السائل كان يتمحور حول حاجة كبرى، وهي حاجة الحفاظ على وحدة الأمة وإيقاف عملية التفكك الضاربة فيها. وكان من الطبيعي أن يجد مثقف متدين كالطبرى وسيلة لتلبية تلك الحاجة في تفسير لاهوتى عالى تأريخ الأمة الإسلامية. ولكن الهوة التي كانت قائمة بين الواقع فى أبعاده الجماعية والسياسية والمستوى التنظيري حكمت على محاولة الطبرى بقلة النفع. فالخلل الذى صدرت عنها عملية التفكك التاريجي للأمة الإسلامية كانت أعمق مما بدا لائقاً مسدود الفكر إلى حقيقة الأمر القرآنى. فإلى جانب العلل السياسية والإدينية، كان ثمة مجموعة من العلل الاقتصادية والعلل المتعلقة بالهوية الجماعية، مما لم تستطع الدعوة القرآنية استيعابه كلياً . ولكن، في الحقيقة، لم يكن من الممكن التوصل إلى إدراك موضوعي لهذه العلل والتعرف إلى علاقاتها بدون فاصل زمني يتيح إمكان الإحاطة بالحركة العامة التي ضمتها. ولهذا يمكن القول ان استجابة الطبرى لحاجة عصره تعبير عن وعي جزئي بالعملية التاريجية الكلية التي عاش فيها. إلا ان جزئية هذا الوعي التاريجي توأمت مع أقصى ما يمكن من القاسك الناتج من أصوله الدينية، وشكلت في واقع الحال ظاهرة ثقافية تحمل أقصى ما يمكن من الدلالات.

إن تاريخ الطبرى تعبير عن رؤية، صحيحة جزئياً، لواقع تاريجي بدأ يعاني داء الانقسام والتفكك البنوى. وإذا بدا لنا انه يشكل قمة ما توصل إليه علم التاريخ العربى الاسلامي في مرحلة التكوين والانطلاق، فإن مرتبته في تاريخ الوعي التاريجي المتتكامل تبدو لنا، بلا ريب، دون مرتبة تاريخ المسعودي.

مساهمة المسعودي (توفي ٩٥٦/٣٤٥). - الفاصل الزمني بين

الطبرى والمسعودى ضئيل، ولكن الفاصل الفكرى بينهما كبير^(١). فالمسعودى أقل تقيداً بالهم الدينى وأكثر تحرراً من الخط التقليدى وأوسع افتاحاً على التنوع اللامتناهى في عوالم الكائنات والمعرف. فقد ساعدته أسفاره العديدة وملحوظاته الدقيقة وثقافته الموسوعية على الاتجاه نحو آفاق ظل الطبرى دون التفكير فيها. انه ينتمي إلى جيل غير جيل الطبرى، جيل شخصيات فكرية كبيرة، أشهرها الفارابى، الفيلسوف الذى استحق لقب المعلم الثانى وسار بعيداً في الخط العقلى الذى أرسى قواعده الكندي وعززه الرازى. وقد عاصر فى القسم الأول من حياته كلاً من الماتريدى والأشعرى (ت ٩٣٥ / ٣٢٤). إلا أن تأثير هذين المتكلمين لم يكن ذا شأن عليه. فالمسعودى لا ينظر إلى العالم وحوادثه نظرة ضيقة متزمتة في عقائديتها الدينية. وإنما يهمه في نظرته إلى العالم وحوادثه ان يفسح في المجال للتفصير العلمي والفهم الفلسفى ، بالرغم من الشوائب التي يلاحظها الباحث بسهولة في تأليفه. ولكن ، بالنسبة إلى زمن الطبرى ، لم يطرأ على الوضعيية التاريخية العامة تبدل جذري . ولذلك يبدو لنا تأليف المسعودى جديداً في منحاه العام وبعض جوانبه فقط ، وليس جديداً أصيلاً في إشكاليته وتصوره لمجرى التاريخ . ففي كثير من المسائل ، يقدم تأليف المسعودى عناصر مكملة لتأليف الطبرى ، لا عناصر مناقضة . ولتفسير ذلك يكفى أن نعود إلى الجدلية التي كانت سائدة آنذاك بين النزعة العقلانية والنزعـة السلفية .

ينقسم كتاب «مروج الذهب ومعادن الجوهر» ، مثل كتاب الطبرى ، إلى قسمين يتناولان التاريخ السابق للإسلام وتاريخ الإسلام . إلا ان معالجة المسعودى لمادة هذين القسمين تعكس اهتمامات منهجية

(١) حول المسعودى ، يمكن مراجعة : كارادى فو : المرجع المذكور ، ص ٩٤ وما بعدها ; جرجى زيدان : المرجع المذكور ، ص ٣١٣ - ١٣٥ ; جورج سارطون : المرجع المذكور ، ص ٦٣٧ - ٦٣٨ ; ج. سوفاجيه : المرجع المذكور ، ص ٣٩ ; ف. روزنتال : المرجع المذكور ، محسن مهدي : المرجع المذكور ، ص ١٣٧ وما بعدها .

متقدمة. فيما يتعلّق بحكاية الخلق وبدايات البشرية، يتبع المسعودي ما جاء في القرآن. «وما ذكرنا من الأخبار عن بدء الخليقة هو ما جاءت به الشريعة ورواه الخلف عن السلف والباقي عن الماضي، فعبرنا عنهم على حسب ما نقل إلينا من الفاظهم ووجدناه في كتبهم، مع شهادة الدلائل بحدث العالم وإيضاحها بكونه»^(١). وأما الأخبار المتعلقة بتاريخ الشعوب وملوكها، فإنه يتبع في البحث عنها والحصول عليها طرقاً عدّة، مشتقة من مبدأ دراسة تلك الشعوب بأكثر ما يمكن من التحقيق المباشر. «إننا نعتذر من تقصير إن كان أو نتنصل من إغفال أن عرض، لما قد شاب خواطernَا وغمر قلوبنا من تقاذف الأسفار وقطع القفار تارة على متن البحر وتارة على ظهر البر، مستعملين بداعي الأم بالمشاهدة، عارفين خواص الأقاليم بالمعاينة...»^(٢). فالرواية التاريخية عند المسعودي ليست مجرد تجميل أخبار متناقلة بالتواتر. إنها تتطلب التمييّز والربط، وفي الدرجة الأولى الرابط بين الحوادث وإطارها الجغرافي. وتطبيق هذه الفكرة يظهر في كتاب «مروج الذهب» في الشروح الجغرافية العديدة المنشورة في ثانياً الأخبار عن أهل الهند والفرس والكلدانين واليونانيين والبيزنطيين والمصريين وأهل السواد والفرنجية والصقالبة والعرب. وهذه الشروح تجدوها في كتاب «التنبيه والاشراف» مجموعة وموضوعة قبل الأخبار التاريخية^(٣). وهكذا يضع المسعودي التاريخ البشري في إطار كосموولوجي وجغرافي واضح المعالم والتأثير. إلا أن المسعودي يعرف أن المشاهدة والمعاينة لا تفيان بكل

(١) المسعودي: *مروج الذهب ومعدن الجوهر*، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٦، الجزء الأول، ص ٣٥.

(٢) المسعودي: المرجع نفسه، ص ١٠.

(٣) المسعودي، *التنبيه والاشراف*، دار التراث، بيروت، ص ٦ - ٦٧. يذكر المسعودي في بداية كتاب «مروج الذهب» انه أفرد للإدراة الجغرافية القسم الأول من كتابه الأكبر، المفقود «أخبار الزمان».

ما يحتاج إليه المؤرخ في تقصي الأخبار عن الماضي. ولذلك يعرض في الباب الأول من كتاب «مروج الذهب» جملة من المؤلفات المشهورة التي لا بد من الرجوع إليها والأخذ منها^(١). وبطبيعة الحال، لا يرقى عرضه لتلك المؤلفات إلى مستوى ما نسميه نقد الوثائق. ولكنه يحمل دلالة واضحة، وهي اهتمام الفكر التاريخي من خلاله بأن يحدد نفسه في سياق تراث خاص. وفي الواقع، ينفصل عمل المؤرخ، مع المسعودي، بصورة نهائية عن عمل المحدث ويصبح عملاً مستقلاً، الدافع إليه هو حب المعرفة الصحيحة والعلم الأكيد، وليس التبرير أو التمجيد^(٢). ومستند العلم الأكيد هو، في رأي المسعودي، المعاينة والسببية. فالمعاينة ضرورية لادران الأطار الجغرافي الذي تجري فيه الحوادث، والسببية ضرورية للتحقق من كيفية حصول الحوادث. وقد حرص المسعودي على الإشارة إلى أهمية العلاقة السببية في مطلع كتابه حيث عرض ما أنجزه في كتاب «أخبار الزمان»، فقال انه وصف الأرض وأجزاءها

(١) المسعودي: «مروج الذهب» ص ١٢ - ١٧.

(٢) من المستحسن ان تثبت هنا النص الذي يتحدث فيه المسعودي عن دوافعه بدون اجتزاء. ففي هذا النص جملة أمور ينبغي اعتبارها في دراسة مفصلة للوعي التاريخي والمهم التأليفي عند المسعودي، وخاصة اذا وضمناه في اطار جدلية المتقدمين والمحدين وجدلية التيار العقلي والتيار السلفي.

قال المسعودي، بعد ذكر اسماء المؤلفات المتنوعة التي صنفها: «وكان مما دعانا الى تأليف كتبنا هذه في التاريخ واخبار العالم وما مضى في اكتاف الزمان من اخبار الانبياء والملوك وسيرها والأمم ومساكنها، عبة احتداء الشاكلة التي قصدتها العباء وقفها الحكاء، وأن نبقي للعلم ذكرأً محموداً وعلمًا منظوماً عتيداً. فانا وجدنا مصنفى الكتب في ذلك بعيداً ومقرراً، ومهماً وختراً، ووجدنا الاخبار زائدة مع زيادة الأيام، حادثة مع حدوث الازمان، وربما غاب البارع منها عن الفطن الذكي، ولكن واحد فقط يخصه بقدر عنايته. ولكل اقليم عجائب يقتصر على علمها اهله، وليس من لزم جرات وطنه وقع يانئي اليه من الاخبار عن اقليميه كمن قسم عمره على قطع الاقطار ووزع أيامه بين تقاذف الاسفار، واستخراج كل دقيق من معدنه وأثار كل نفيس من مكمنه». المرجع السابق، ص ١٢.

وتغيراتها وأثبتت «علة ذلك وسببه الفلكي والطبيعي». ولا ريب في أن أخباره ليست كلها مبنية على احترام قاعدة السببية. ولكن، ما يهمنا هنا ليس هذه الأخبار في ذاتها، بل القصد العام الذي ينتظمها. وهذا القصد يتلخص في أن المسعودي يريد للكتابة التاريخية أن تصبح كتابة علمية بالمعنى الواسع للكلمة.

إن كتابة تاريخ عالي شامل بحسب المنهج العلمي، ولو بالمعنى الواسع لهذه العبارة، عمل شبه مستحيل. ولكن مجرد التفكير في هذا العمل ينطوي على نتائج عديدة. فالتفكير في التاريخ العالمي الشامل والفضول العلمي الدقيق لا يجتمعان إلا في شخصية الحكيم. وفي الحقيقة، لم ينتظر الاقتران بين المعرفة التاريخية وفكرة الحكمة بروز المسعودي حتى يعلن عن نفسه. ولكنه، مع المسعودي، يتحلى بألوان فلسفية لم يسبق له أن تخلّ بها، إن الإنسان يجد في التاريخ كل ما يود معرفته والاطلاع عليه، إذ أن التاريخ منجم لا ينضب من معلومات متنوعة وأمثلة مفيدة. إن تاريخ العالم هو تاريخ الانبياء والأديان والملوك والأمبراطوريات والسياسات والعلوم، وسائر الحوادث التي تحصل في الحياة الاجتماعية^(١). وبحسب وصف المسعودي نفسه، فكتاب «مروج الذهب» هو خلاصة جامحة مفيدة للملوك والعلماء بدون تخصيص. قال المسعودي: «وقد وسمت كتابي هذا بكتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر لنفافة ما حواه وعظم خطر ما استوى عليه... وجعلته تحفة للأشراف من الملوك وأهل الدراسات لما قد ضمنته من جل ما تدفع الحاجة إليه وتنازع النفوس إلى علمه من دراية ما سلف وغير من الزمان. وجعلته منهاً على أغراض ما سلف من كتبنا، ومشتملاً على جوامع يحسن بالعقل الأديب معرفتها ولا يُعذر في التغافل عنها. ولم ترك نوعاً من العلوم ولا فناً من الأخبار ولا طريقة من الآثار إلا وقد

(١) المسعودي: التنبيه والاشراف، ص ٢ - ٣.

أوردناه في هذا الكتاب مفصلاً أو ذكرناه مجملًا أو أشرنا إليه بضروب من الإشارات أو لوحنا إليه بفتحي من العبارات^(١). وهذا يعني أن التأليف التاريخي الجيد هو شيء غير سرد حوادث سياسية وجمع شهادات واعتبار ديني. التأليف التاريخي الجيد يتضمن فهماً لأحداث البشر كأحداث بشر. أي أن تاريخ البشر ليس تاريخاً دينياً وحسب. فهناك حقائق دنيوية تحدد بكيفية مباشرة صيرورة البشر. والحكمة تقتضي بأن يعرف الإنسان تلك الحقائق معرفة تامة في علاقتها مع الواقع التاريخي العيني. ففي هذه الوجهة، يمكن التحدث عن الملك، مثلاً، وعن علاقته بالدين، وذكر أقسام السياسة، المدنية أو الدينية، «ولأهمية علة لا بد للملك من دين، كما لا بد للدين من ملك، ولا قوام لأحد إلا بصاحبها»^(٢). فالحكمة التاريخية تتطلب قراءة الم Pamans والدلائل التي تنتهي عليها الواقعات التاريخية في ذاتها . ما يعني أن التأليف التاريخي عند السعودي يقترب جدياً من التأليف الفلسفـي.

ولكن، في حقيقة الأمر، ظل هذا الاقتراب شيئاً سطحياً. وذلك لأن الفلسفة التي عاصرها السعودـي لم تتحـذـ من مشكلات الوجود التاريخي موضوعاً محورياً للبحث والتأمل، ولأن علم التاريخ حتى عصره لم يكن قد تعمق في بحث مستلزماته ومضمونـه . ومن هنا يصبح القول أن ثقافة السعودـي لعبت دوراً إيجابياً في توسيع الأفق التاريخي فقط ، على صعيد الموضوع وعلى صعيد التقنية. ما يعني أن التطور التاريخي كظاهرة متصلة وكلية لم يظهر من خلال وعي السعودـي كموضوع للتفكير. فما يستخرجـه المؤرخ الرحـالة من دراسته للتاريخ لا يـتـ إلى فلسفة التاريخ بصلة ، وإنما هو «عبرة اخلاقية ونظرة إلى الطبيعـ

(١) السعودـي: مروج الذهب... الجزء الأول، ص ١٨.

(٢) السعودـي: التنبيه والاشراف، ص ٢.

البشري وإلى تقلبات القدر^(١). وأسباب هذا الوضع العام لل الفكر التاريخي موجودة في حالة الثقافة العربية الإسلامية في النصف الأول من القرن العاشر وفي الوضعية العامة للخلافة. وفي الواقع، كان الاستقرار النسيي الذي نعمت به الخلافة في النصف الثاني من القرن التاسع والنصف الأول من القرن العاشر مرحلة اختبرت فيها عوامل التقسيم ونزعة انفصال السلطة الخلافية والسلطة الملكية. ففي ظل هذا الاستقرار، كان نفوذ الفرس يتعاظم وكانت وحدة الأمة، التي طال بها وداعف عنها الطبرى، تسير في خط اختلال متصاعد. فكان لا بد للوعي التاريخي من التنبه والتساؤل حول علاقات التقارب أو التعارض بين الدين والسياسة، والتاريخ والجغرافية، والعالم الانساني والعالم الطبيعي. وإذا كان الاستقصاء لم يتم بصورة منتظمة كاملة، فهذا لا يعني أن قواعده لم تسمح بإنشاء نظرة إلى التاريخ منفتحة على كل ما هو إنساني. ومن جهة أخرى، لا بد من الاقرار بأن الوعي التاريخي آنذاك لم يكن في مقدوره أن يحيط بجملة العوامل الاجتماعية المتشابكة. ومن أسباب ذلك أن تلك العوامل كانت تدرج وتنتظم في إطار جدلية الديني والدنيوي التي سادت حياة المجتمع الإسلامي طيلة قرون. وإننا لنجد في شعر تلك المرحلة انعكاساً جزئياً لهذه الحالة، وفي الانتاج العلمي والفلسفى والكلامى شهادة صارخة على تزايد الخلل في بنية المجتمع وعلى الحاجة إلى الوحدة والمصالحة. فهل يمكن للفكر التاريخي، في حالة كهذه، أن يبقى بعيداً عن حاجة العصر؟ وهل يمكنه بحسب طبيعته أن يتجاوز ما هو متحقق في الواقع. إن إظهار الوحدة في التاريخ عملية مشروطة بمدى تحقيق الوحدة في الواقع وبنوعية الوعي بهذه الوحدة . وفي زمن المسعودي، كان الواقع التاريخي يجتاز مرحلة انتقالية في اتجاه التفكك والانحطاط. وكان الوعي التاريخي اليقظ

(١) ج. فون غرونباوم: المرجع السابق، ص ٣٠٨.

يدرك ذلك ويشعر بسوء المصير.^(١) ..

مساهمة الماوردي (توفي عام ٤٥٨/١٠٥٨). لم يلعب أحد من المؤرخين الذين جاؤوا بعد المسعودي، على ما يبدو، دوراً خاصاً في التمهيد لتأليف ابن خلدون. وفي الحقيقة، لم يقم أحد، على ما نعلم، بكتابة تاريخ جديّ لتطور علم التاريخ العربي الإسلامي بعد المسعودي. والمشكلات التي تواجهها كتابة هذا التاريخ ليست مشكلات سهلة. فعلى سبيل المثال، ثمة مشكلة لم يدرسها أحد؛ وهي مشكلة الأسباب التي حالت دون تأثير علم التاريخ بالحركة الفلسفية والعلمية ومنعه من التحول جدياً إلى مجال للبحث العقلي القائم على شروط ومناهج وأهداف خاصة محددة. وما لا ريب فيه اننا نجد في تأليف ابن خلدون ما يساعد على حل تلك المشكلة. ولكن، هناك جوانب وعناصر لا نجد شيئاً حوها في فكر ابن خلدون. ولذلك، ننتقل الآن من المسعودي إلى ابن خلدون، تاركين قضية تطور علم التاريخ بعد المسعودي لن يبحثها بجثاً منهجياً مفصلاً.

ولكن، قبل المباشرة بتحليل ظاهرة ابن خلدون، من المستحسن ان نتوقف قليلاً عند تأليف الماوردي الذي لعب دوراً كبيراً، ولو هامشياً في الظاهر، في التمهيد لجزء من نظريات «المقدمة». وفي الواقع، لولا ما قام به الماوردي من بناء لنظرية الخلافة أو الإمامة في شكل مثالي، لما وجد ابن خلدون سهولة في بناء نظريته السوسيولوجية عن الخلافة. انه لمن المعروف أن كتاب «الأحكام السلطانية» يشتمل على كل المسائل التي تؤلف التصور الإسلامي في مجال الحكم: الإمامة والوزارة والوظائف العامة والضرائب وسواها. وانه لمن المعروف أيضاً أن هذا

(١) في مواضع عده من كتابيه اللذين حفظهما الدهر، يصف المسعودي ببرارة حالة الضعف والانحطاط والتفكك التي أصابت الخلافة الإسلامية في عصره. راجع مثلاً: التنبية والاشراف، ص ٣٤٦ - ٣٤٧؛ مروج الذهب، الجزء الأول، ص ٢٤٢.

الكتاب المنسق بعناية إنما هو كتاب نظري خالص يعرض نظرية مثالية إلى الدولة الإسلامية. وذلك باجاع كل الدارسين^(١). ومع ذلك، لم يحاول أي دارس لفکر الماوردي أن يتعقب في بحث سبب تأليف هذا الكتاب ومعناه الاجتماعي التاريخي. وبالنسبة إلى ما نحن الآن بصدده، يمكننا الاكتفاء ببعض الملاحظات الموجزة^(٢).

«في المرحلة الطويلة المتدة من الاحتلال البوهي إلى سقوط بغداد في يد المغول، أصبحت الخلافة مؤسسة إسمية خالصة، تمثل قيادة الإسلام السنّي، وتقوم بإضفاء طابع الشرعية على الحكام العديدين الذين كانوا يتلون السلطة فعلياً، سواء في الأقاليم أو في العاصمة نفسها»^(٣). يتضمن هذا القول جميع العناصر الجوهرية الازمة لفهم معنى تأليف الماوردي. فقد كان البوهيوان متسيعين، وكانوا يحكمون دون حاجة إلى القضاء كلياً على الخلافة العباسية . وكانت إمارات عدّة قد أصبحت مستقلة عملياً عن الحكم المركزي في بغداد. ما يعني أن وحدة الدولة كانت مزعزعة على الصعيد السياسي العملي وعلى الصعيد القانوني الشكلي. فكان من الواجب على الفكر السنّي أن يحاول استعادة الوحدة المفقودة أو ترميم الوحدة المزعزعة أو، على الأقل، الحفاظة على ما تبقى من وحدة. وما كانت المحاولة العملية للاستعادة أو للترميم تصطدم بعقبات كبرى، ونظراً إلى أن أهل السنة والجماعة لم يكونوا مستعدين للاعتراف بفشل مشروع الخلافة، فقد كان من الطبيعي

(١) راجع، مثلاً، مقال بروكلمان في «الموسوعة الإسلامية» الجزء الثالث عام ١٩٣٦، ص ٤٧٧ هـ. جب: «نظرية الماوردي في الخلافة»، ص ٢٩١ - ٣٠٢ / ج. سوفاجيه: مدخل إلى تاريخ الشرق الإسلامي، ص ٨٣ / محمد عبد الله عنان: المرجع السابق، ص ١٢٩ / الدوري: النظم الإسلامية، بغداد، ١٩٥٠ / ل. غارديه: الحاضرة الإسلامية، ص ٤٦ / أ. روزنتال: الفكر السياسي في العصر الإسلامي الوسيط، ص ٢٧ - ٣٧.

(٢) لقد تعرضنا في القسم الأول لنظريات الماوردي. فلا حاجة إلى تكرار ما قلناه.

(٣) ب. لويس: المرجع السابق: ص ٢٠.

ان يجيء الرد السنى على الوضع المتردى لدولة الخلافة ردأً نظرياً مجرداً. وليس كتاب «الأحكام السلطانية» سوى شكل من أشكال الرد الممكن لأهل السنة والجماعة على التحديات التاريخية التي صدمتهم بعد استفحال نفوذ بنى بويه وتأسيس الدولة الفاطمية في مصر. ولذلك، لا يعني التصور المثالي المعروض في هذا الكتاب تعبيراً عن سعي إلى نظام حكم جديد أفضل، بل يعني توكيضاً وتبريراً لمبادئ موجودة في صورة أو في أخرى في تاريخ أهل السنة والجماعة. فالماوردي يحاول ردم الهوة القائمة بين الواقع الحالى والنموذج الأصلى الذى أراده النبي لتحقيق «السلام الاسلامي» بواسطة صورة للدولة الاسلامية الصحيحة. ومن هنا، فإن الصورة التي يرسمها الماوردي تشتمل على أشياء غير موجودة أو غير منسوبة إلى النموذج الأصلى، أي على أشياء مستمدّة من صيغة المجتمع العربي الاسلامي. بعبارة أخرى، يشكل النسق الذى بناه الماوردي تأليفاً نظرياً أو انعكاساً تجريدياً لعملية اجتماعية قانونية اكتملت عناصرها ومعالمها الرئيسية وأصبحت واقعاً ماضياً. ولذلك نستطيع القول بأن جهد الماوردي هو جزء من حركة تأليف يلتقي فيها القهاء والمأثورخون. فالوجهة الفالبة في نظر الماوردي السياسية وجهة ماضوية، وإن كان الهدف استيعاب مشكلات الحاضر. ومن هذه الناحية، يمكن جهد الماوردي جهد الطبرى، ويشكل إعلاناً عن انتهاء بنية اجتماعية سياسية كان مصيرها مطروحاً منذ عصر الطبرى. ولهذا السبب، لم يكن تأليف الماوردي ذلك التأليف الذى من شأنه أن يشير عملاً جديداً أو أن يساعد على إعادة بناء النظام القائم في اتجاه الوحدة السياسية للأمة الاسلامية. إن فكر الماوردي المفتقر إلى روح الابداع ليس سوى تعبير توسطي من تعبيرات جدلية تراوح مكانها. وفي الواقع، بلغ التوتر الجدي بين الدينى والدنيوى، والعقلاني والسلفى، والواقعى والمثالي، في النصف الأول من القرن الحادى عشر، أعلى ما يمكن ان يصل إليه بدون ان يرسم في الأفق ما يشير إلى

تغلب أحد الطرفين. فنشأت من جراء ذلك أزمة فكرية عقائدية واسعة، كانت شخصية الغزالي التعبير الوعي عنها. ولكن، قبل الانتقال إلى الصعيد الذي ينقلنا إليه فكر الغزالي، ينبغي لنا إيصال هذا التحليل الذي نقوم به لتقدير الوعي التاريخي في الثقافة العربية الإسلامية إلى غايتها.

نظيرية بدون طوبى. - في ضوء نتائج التحليلات السابقة، نستطيع الآن الإجابة على السؤال الذي طرحته حول كيفية تمكن فكر ابن خلدون من التشكّل كفكرة تأليفيّة كليّة. وفي الواقع، فقد كان ابن خلدون، كالطبرى، متبحراً في العلوم الدينية التقليدية ، وعاش كالمسعودي حياة ترحال وتنقل بين أقطار المغرب الإسلامي ، وعرف كالماوردي كيف تسير عجلة السياسة السلطانية. أي أن جميع الشروط اجتمعت في شخصية ابن خلدون لكي يبلغ الوعي التاريخي درجة التكامل التي كان يسعى إليها. إن تجربة ابن خلدون المأهولة بفنانها حملت سلفية الطبرى وواقعية المسعودي ومتطرافية الماوردي على التلاقي في إطار تأليف تاريخي واسع ترابط فيه وتناسق المعطيات أو الظاهرات الدينية والسياسية والحقوقية والثقافية التي تشكلت منها الحضارة العربية الإسلامية. أي إن ابن خلدون كان محكوماً عليه، بمعنى ما، إما أن يستوعب ويتجاوز ويبدع تأليفاً جديداً، وإما أن يكون مورحاً من الطبقة الدنيا التي ينتمي إليها أخيوه بمحيا. ومن جهة أخرى، فقد تغيرت الأزمات منذ أيام الماوردي تغيراً كبيراً، وزالت الخلافة، وأصاب الحضارة العربية الإسلامية الخطاط عام وسادها خمول عميق^(١). وانخفضت أو تلاشت حرارة التوترات التي كانت تمنع الجدلية الاجتماعية من تجاوز التناقضات عامودياً. فأصبح من الممكن للمؤرخ، الملتزم - المعتزل، أن ينظر بصفاء إلى التاريخ الكبير وأن يحاول

(١) المقدمة، ص ٥٢٦، ٥٤٨، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٨، ٥٨١، ٧٥٧.

اكتشاف حركاته الأساسية وإن يعاني حركته الشاملة.

إذا كان من غير الضروري التذكير هنا بالأفكار النقدية التي قدمها ابن خلدون حول ضرورة المنهج في العمل التاريخي، فإنه على العكس من الضروري أن نشير إلى أن المقتضى المنهجي عند ابن خلدون ينبع من عقلانيته ويستلزم تصوراً للزمان مبادئاً مبانية تامة لتصور الطبرى عنه. يؤكد ابن خلدون أن الأفعال والذوات كائنات حادثة؛ ولكن حدوثها لا يعني، في نظره، أنها محكومة في تعاقبها وظهورها ببدأ الانفصال. فكل كائن حادث يتمتع بطبيعة خاصة وتصدر عنه أفعال معينة ويرتبط بفعله وانفعاله بما يحيط به من كائنات في المكان وفي الزمان. وإذاً، يوجد اتصال زماني، تتأسس عليه النسب والعلاقات السببية والمنهج العقلي في البحث. وفي التاريخ، يتبدى مبدأ الاتصال الزماني من خلال التغير والانتقال من طور إلى طور، ويصبح مفهوم التبدل مرادفاً أو بدليلاً عن مفهوم الزمان. ويشعر ابن خلدون أن الحركة التاريخية لا يمكن قياسها بسهولة كما يمكن قياس الحركة الفيزيائية. ولذا فهو يعول على مفاهيم عدة للدلالة على نوعية الوحدات الزمانية التي ينبغي اعتبارها لدراسة الحركة في التاريخ. فالتبديل يكون انقلاباً عندما يتعلق الأمر بحركة تشمل شعباً أو شعوباً وتقتد على أجيال عديدة وتنتهي بتغيرات جذرية على مسرح التاريخ، ويكون تدريجياً بالمخالفة أو اختلافاً بين الأجيال، عندما يتعلق الأمر بالحركة التي تجري على صعيد شعب أو دولة أو مدينة^(١). وهكذا، من الجيل إلى الانقلاب، تكتمل دورة تاريخية، يمكن تمييز شبكات من التواصل فيها، كالعادات والتقاليد والمذاهب والنحل والدول والجهود العمرانية. فالتغير التاريخي كما يتصوره ابن خلدون لا يرتد إلى التغيير الذي يحدث في الفلك ويعبر عنه تعاقب ساعات الليل والنهار، ولا إلى

(١) المقدمة، ص ٢٥٢، ٢٥٣.

التغير الذي يحدث بعد انتهاء مدة بقاء الدنيا. انه تغير ذو طبيعة خاصة، ويحدث في جيل أو قرن أو دولة أو شعب أو ما شاكل ذلك، وقوامه تباين في المصالح واغاثة المعيشة والحكام^(١). وعلى هذا الأساس، يتوصل الوعي التاريخي إلى تحسين سيطرته على المادة التاريخية وإحاطته بوتيرتها ونقاذه إلى مضامينها. ولكن، إذا نظرنا إلى هذه المسألة نظرة جدلية، فإننا سندرك دون شك أن تصور ابن خلدون للزمان التاريخي لم يأت نتيجة لما اتصف به فكره من موهبة عبقرية وحسب، وإنما أتى أولاً من طبيعة الواقع التاريخي الذي أعمل فيه فكره. فالوعي التاريخي لا ينقلب، إذا انقلب، وعيًا سوسيولوجيًا إلا بعدما يكون الواقع الاجتماعي التاريخي قد أعلن أن حقبة من التاريخ قد انتهت أو دخلت في أزمة نهايتها.

هذا الشرط الأخير هو الشرح لعدم تمكن الوعي التاريخي عند المؤرخين المسلمين الكبار من الارتقاء إلى مستوى حقيقة تطور الدول، رغم حساسيته تجاه التغير الاجتماعي والسياسي. فالعامل الكبرى في تطور الدولة أو الدول الإسلامية كانت تطغى على الفكر التاريخي وتفرض عليه وجهة نظر متناسبة مع انتئاه الاجتماعي الثقافي. أما ابن خلدون، فإنه عاش في وضعيّة تاريخية ارتسمت فيها معالم احتضار حقبة حضارية بكلاملها، وانكشفت فيها دوافع الفكر التاريخي وأبعاده. فما ظل محتجباً في أخبار الطبرى وفي مروج المسعودي وفي أحكام الماوردي، ظهر ساطعاً في نظريات ابن خلدون. الدين في المجتمع قطب عالٍ. ولكنه ليس القطب الوحيد. فالمجتمع نظام يقوم على الاقتصاد والسياسة والثقافة، وظاهراته تتواحد وتتشابك وتعاقب بدون خضوع تلقائي للقطب الديني. وتاريخ المجتمع العربي الإسلامي هو، أولياً، تاريخ المجتمع العربي البدوى والقرآن الذى حل هذا المجتمع على فتح

(١) المقدمة، ص ٥٥٤.

العالم. وعلى مرّ العصور، تعمقت العلاقات بين نظام المجتمع البدوي والدعوة القرآنية بفعل افتتاحها وتفاعلها مع تراثات المجتمعات المفتوحة. ولم تكن ردود فعل المجتمع العربي الإسلامي ردوداً موحدة، إذ أنّ وحدة هذا المجتمع لم تدم طويلاً. وسارت الدولة بحسب خط تطور طبيعي، فحصل التأييز، ثم التباعد والتراخي، بين السياسة الدينية والسياسة الدنيوية، وأصبحت الإمبراطورية العظيمة عبارة عن مجموعة من دول ضعيفة متنازعة. هذه اللوحة التاريخية الواضحة، لم يكن في مقدور الطبرى أن يجدها، ولم يكن في استطاعة الماوردي القبول بها، ولم يكن أمام السعودى بعد الكافى لمعاينتها. ولذا لم يكن من الممكن أن تتم عملية التعرف على كلية تلك اللوحة على يد أي منهم، ولم يكن أمام الفكر التاريخي سوى الانتظار حتى يكتمل المشهد، فيشعر بقدرته على النظر إليه من فوق.

وقد كان من حظ ابن خلدون أن يجد أن المشهد قد اكتمل وأنه بات من الممكن إلقاء نظرة شاملة عليه. وبالفعل، فقد استطاع ابن خلدون أن يتحرر من ضغط الواقع الخاصة والانتهاءات الجزئية وأن يقوم بحركة استيعاب وتعلّق متطابقة مع حركة التاريخ العربى الإسلامى في كليتها. وهذا التطابق بين الحركة التاريخية وحركة الفكر النظري هو سرّ «المقدمة» وقدرها. فمن جهة، نجد أن الوعي التاريخي ينتصر ويتجاوز محدوداته الجزئية. ولكن، من جهة أخرى، نجد أنه يقع أسير البنية الكلية الشاملة التي يتحرك فيها. أي أن الوعي التاريخي يتخلّى عن كيانه وحريته المباشرين لكي يستعيدها على صعيد التأليف النظري الشامل. ولكن المعرفة النظرية لا تشكل غذاء لكيان الوعي التاريخي إلا بقدر ما يتمثل هذا الكيان مضمون المعرفة النظرية ويتحطّه. والحاصل في «المقدمة» هو أن كيان الوعي التاريخي يتحول كلياً إلى معرفة نظرية. وبتحوله هذا يتاهى مع موضوعه ويسقط كل تجاوز له. ومن هنا، إذا استعملنا تعريف مانهaim للطوبى، جاز لنا أن نقول إن

«المقدمة» هي نظرية خالية من كل طوى. وهذه النظرية مكتفية بنفسها، منغلفة على نفسها، لا تقبل الاكمال إلا في حدود إضافات معينة أو تعديلات بسيطة. وعليه، لم يكن ابن خلدون على صواب، عندما خالجه أمل في أن يأقى بعده علماء يتبعون العمل الذي بدأ به ويكملونه. فالتأليف الذي قام به عالم مغلق، كما الواقع التاريخي الذي ينعكس فيه. وفي الحقيقة، كان ابن خلدون، بحسبه النبدي وبصيرته المرهفة، غير مطمئن إلى مستقبل العلم الذي أسره. إذ كشف له تأمله في تجربته وفي التاريخ أن شروط مواصلة الابداع النظري المتجدد غير متوفرة في باطن المرحلة التي كان يعيش فيها. إن أقصى ما كان مكناً لمعاصريه هو أن يرتفعوا إلى المستوى الذي بلغه. ولكن وعيهم التاريخي كان أعجز من أن يستطيع ذلك. وبعد، فهذا كان يمكنهم أن يجذوا من استعادتهم النظرية المجردة لعالم فائت لم يبق منه حيَا فيهم سوى امتدادات مبعثرة هزيلة؟

إذا كان ثمة شيء من المأساة في المصير الذي عرفه فكر ابن خلدون، منْ ظهوره، فإن السبب العميق يرجع إلى طبيعة التأليف الخلدوني. فالتأليف الخلدوني تأليف منغلق، وانغلاقه الذي هو عبارة عن كمال ما فيه هو سبب فشله في إثارة حركة فكرية تكمله وتتخطاه. وفي الحقيقة، لا يمكن تخفي فكر ابن خلدون إلا بعد طلوع آفاق تاريخية جديدة. فكل تقدم في الوعي التاريخي يحصل في إطار جدلية الفكر والواقع، وكل ارتقاء في بنية الوعي التاريخي يفترض، في صورة ما، ارتقاء في النشاط الفلسفى الذى يبلور النظرة الأساسية إلى الوجود. وهذا يعني انه لا يكفي أن نعتبر تاريخ الوعي التاريخي حتى نفهم التأليف الخلدوني في أبعاده جميعاً. فالقفزة التي حققتها الوعي التاريخي الخلدوني، بتجاوزه لنهج أهل الحديث وتحوله إلى وعي سوسيولوجي يبحث عن العلل الاجتماعية ويعانق الكليات الاجتماعية

التاريخية ويستخلص القوانين وال عبر، لا ينجلي معناها الكامل إلا إذا اعتبرناها أيضاً في سياق تاريخ الوعي الفلسفى: وهكذا نكون قد قطعنا حتى الآن، في بحثنا عن معنى فكر ابن خلدون، نصف الطريق، وبات علينا مواجهة السؤال عن معنى واقعية ابن خلدون بالنسبة إلى الفلسفة.

الفصل الخامس

الواقعية والتاريخ والفلسفة

١ - واقعية ومثالية

إن ظهور الفكرة الصحيحة عن التاريخ الاجتماعي في مساء الحضارة العربية الإسلامية أمر يمكن شرحه على صعيد صيغة الفكر التاريخي. ولكن المفتاح لهم كيفية تولّد تلك الفكرة ليس موجوداً في علم التاريخ وتاريخه، بل في الفلسفة وتاريخها. فالغامرة التي قام بها الفكر في الحضارة العربية الإسلامية كانت منذ البداية كأنها في مأزق. فالسيطرة التي قمت للأمر القرآني، والحدود التي فرضتها بنية المجتمع الفاتح وعقليته، والمشكلات التي نشأت من جراء اصطدام المجتمع العربي الإسلامي بالثقافات الهلينية والفارسية، هذا كلّه حمل الفكر الفلسفى على التعمّر والخذيد نوعاً ما عن غايته الطبيعية وهي البحث النظامي عن حقيقة الأشياء، وعن حقيقة الإنسان والوجود. وليس يعني هذا، بطبيعة الحال، إنعدام البحث عن الحقائق العقلية والتصورات الصحيحة. فالتاريخ يشهد أن عددًا كبيراً من العلماء والمفكرين حاولوا القيام به، في ظروف مختلفة. وإنما معناه أن قضية البحث عن الحقيقة لم تبلور في إطار خطة جذرية متكاملة التمهج والأجزاء والمهدف، إلا في حالات نادرة وبأسلوب يشوبه الارتباك. وفي الواقع، لم تتخذ قضية

البحث النظامي عن الحقيقة أهمية جدية إلا بعدما انكشف هزال المناقشات الكلامية الأولى والوصفات العلمية البدائية أمام التراث اليوناني الذي أظهر بوضوح قدرة العقل ودوره، وبعدما قوى التجاذب بين طلب الحقيقة العقلية وتبرير العقيدة الإيمانية. وقد كانت الحركة العقلية على مدى القرن التاسع تهتماً لمحاولة ظهور الفكرة الصحيحة عن العالم والانسان في النصف الأول من القرن العاشر. إلا أن حظوظ تلك المحاولة في النجاح لم تكن قوية. وما فلسفة الفارابي سوى تلك المحاولة.

شكل فلسفة الفارابي أولى المحاولات لبناء نظرة عقلية شاملة إلى العالم والانسان في تاريخ الثقافة العربية الاسلامية. إنها فلسفة ت يريد نفسها كاملة ونهائية، وتزعم انها توصلت إلى إدراك الكل واكتشفت المبادئ الأولى والحقائق الأساسية في الوجود. ولكننا نعلم أن هذا الاعتقاد لم يكن مرتكزاً على مبررات كافية . فالذهب «الروحاني المثالي»^(١) الذي بناه الفارابي لم يكن سوى تأليف جانبي بالنسبة إلى قطاعات الثقافة العربية الاسلامية وتطورها . وبالتالي، فإنه لا يمكن، بأي صورة من الصور، مقارنته موقعه في الثقافة العربية الاسلامية مع موقع افلاطون في الثقافة اليونانية أو مع موقع هيغل في الثقافة الألمانية . لقد تضاءلت في عصره أسباب عميقة مانعة لامكانية اضطلاع الفكر الفلسفي بهمة تأليف نظرة إلى العالم تجمع بين ضرورة تفسيره وجاهة تغييره . ومن جملتها وأهمها انقسام الحركة العقلية وظهور الأشعرية . وفي هذا السياق، ينطرح السؤال عن سبب غياب التفكير التاريخي من فلسفة الفارابي، كما ينطرح السؤال عن سبب بقاء الفكر التاريخي عند المسعودي خارجاً عن دائرة الفكر الفلسفي الحق . ولا ريب عندنا في أن تلاقي فكر الفارابي وفكـر المسعودي ، لو حصل في

(١) ابراهيم مذكور: موقع الفارابي في المدرسة الفلسفية الإسلامية، ص ٢٢.

القرن الذي تلا وفاتها، وكانت قضية نشوء فلسفة في التاريخ قد وجدت حلّاً ما. ولكن، مع الأسف، لم يحصل هذا التلاقي إلا في مرحلة متأخرة، وبعد أن تغيرت الظروف ووسمت واقعات اجتماعية وفكرية لا تساعد إطلاقاً على تكوين فلسفة في التاريخ بالمعنى التام. وذلك يعني أولاً أن العلاقات بين فكر ابن خلدون من ناحية وفكر الفارابي والسعودي من ناحية ثانية علاقات يسودها منطق عميق هو منطق السعي إلى الفكرة الصحيحة عن العالم والانسان، ويعني ثانياً أن المسافة الزمينة بين عصر ابن خلدون وعصر الفارابي والسعودي قد لعبت دوراً في جعل الفكرة الصحيحة عن العالم والانسان تظهر بظهور فكرة صحيحة عن التاريخ الاجتماعي، ويعني ثالثاً أن الواقعية الخلدونية تشكل في نهاية الأمر نوعاً من حلّ مشكلة الفلسفة في العصور الوسطى العربية الإسلامية.

إن التعارض بين مثالية الفارابي السياسية وواقعية ابن خلدون السosiولوجية تعارض شبه كلي. إذ انه يقع في وجهة النظر إلى الحياة الاجتماعية السياسية، وفي مضمون التحليل النظري، وفي التصور الفلسفى الأساسى للعقل والوجود. ومع ذلك، يمكن القول ان شيئاً ما انتقل من فلسفة الفارابي إلى فكر ابن خلدون. بالطبع، ليس الفارابي سوى واحد من الفلاسفة المسلمين الكبار الذين ينبغي اعتبارهم لتوضيح موقع ابن خلدون ومعنى فكره. ولكنه، في الحقيقة، الفيلسوف الأول في التاريخ العربي الإسلامي الذي بنى نظاماً جديداً شاملأً لكل مجالات المعرفة، النظرية والعملية. ومن هذه الجهة، يبدو لنا انه الحلقة الوسطى الأكثر دلالة بين القرآن و«المقدمة». فالقرآن يتضمن نظرية إلى العالم والانسان شاملة أو طاغية إلى الشمول الكامل. وفلسفة الفارابي تتطوى على نظرة من هذا النوع، ولكنها نظرية مبنية على مبدأ العقل، لا على مبدأ الإيمان. لقد أراد الفارابي تقليد أفلاطون. لا ريب في

ذلك. ولكن روحانيته المثالية تدرج في سياق الحركة التاريخية وال العلاقات التاريخية التي أوجدها أو أثارها الإسلام، وفهم كنتيجة للتفاعلات الثقافية والدينية والسياسية التي حصلت في القرن التاسع. ولما كان الأمر القرآني يد سيطرته على الصعيد النظري العقائدي وعلى الصعيد العملي الجماهيري، فلم يكن أمام المعرفة الفلسفية الطاغية إلى الشمول الكلي سوى إمكان التحرك في مسالك المثالية. وقد تحقق الانتقال التام من الوجهة المثالية إلى الوجهة الواقعية في «المقدمة»، حيث أعاد ابن خلدون صياغة مشكلة المعرفة وانتهى إلى حلّ يمكن اعتباره حصيلة لما توصلت إليه المناقشات بين الفلاسفة وخصومهم. وهكذا يتبيّن كيف أنّ الموقّع الذي يحتمله تأليف الفارابي على الخط المنطلق من القرآن إلى «المقدمة» هو موقع ذو أهمية أولى. الفكر الصحيحة تظهر فيه بحلة كاملة، لأول مرة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي. فلنرَ بشيءٍ من التفصيل كيف تم ذلك.

* * *

يتألف مذهب الفارابي من سلسلة مرتبة من الدوائر. الدائرة الأولى تشمل فلسفة الطبيعة وما بعد الطبيعة، ابتداءً بالسبب الأول وانتهاءً بمعاصر الطبيعة، مروراً بنظام الأفلاك والأسباب الشوافني . والدائرة الثانية تشمل الإنسان كفرد وكائن متميز نوعياً بين الكائنات الحية. والدائرة الثالثة تشمل الإنسان ككائن مدني أو اجتماعي. في الدائرة الأولى، حركة الوجود حركة نازلة، تتطلّق من السبب الأول على سبيل الفيض. وفي الدائرين الآخرين، حركة الوجود حركة صاعدة، تتطلّق من عالم الجماد وتحترق عالم الأحياء في اتجاه المصدر الذي يشكل العقل الفعال أقرب العقول الفائضة عنه بالنسبة إلى الإنسان. هذه هي النّظرة الأساس التي تشكّل الخلفية الثابتة لجميع نظريات الفارابي.

الميافيزيقية والطبيعية والنفسية والدينية والسياسية والأخلاقية^(١). ويحسب هذه النظرة، نظام الكون نظام ثابت، كامل، أبدي. ولا بد لنظام الفرد ولنظام المجتمع من التطابق معه حتى تتوفر للإنسان شروط الكمال والأبدية. وبقدر ما يتحقق هذا التطابق، يتحقق الإنسان ماهيته ويحصل سعادته. والوسيلة الأولى لتحقيقه هي المعرفة. وهكذا تكون القضية الكبرى بالنسبة إلى الإنسان هي قضية معرفة نظام الكائنات وتركيبها ومبادئها الأخيرة. فمن يتوصل إلى أعلى نقطة في هذه المعرفة، يكون إنساناً قد حقق كماله. وفي الواقع، الفيلسوف وحده قادر على الوصول إلى أعلى مراتب المعرفة. ولذلك، فهو وحده مؤهل لقيادة الناس على دروب السعادة. ولما كان مصير الإنسان يتقرر في هذا العالم الذي هو تحت فلك القمر، فقد بات من الضروري أن تكون الحياة الفردية والاجتماعية منتظمة تنظيمياً عاماً يتبع لكل إنسان أن يحقق قدراته ومواهبه حتى يستحق المكانة المناسبة في النظام الكوني. وما «المدينة الفاضلة» سوى تلك المدينة التي يتحقق فيها النظام الأمثل وتتوفر فيها السعادة التامة.

والدوائر الثلاث التي يتتألف منها مذهب الفارابي متراقبة فيما بينها بنيةً ووظيفياً^(٢). وإذاً يكفي أن يتزعزع جزء من الدائرة الأولى التي هي الأساس حتى يتزعزع المذهب بكامله. وفي الحقيقة، كان الفارابي يؤكد تأكيداً جازماً صحة مبدأ الفيض ونظامه. ولذلك تمكن من الانصراف بطمأنينة إلى تشييد نموذج «المدينة الفاضلة». وبحسب رأيه، ليس هذا النموذج ابتداعاً خيالياً خالصاً. وإنما هو بناء قائم على

(١) من البديهي أننا لن نعرض بالتفصيل هذه النظريات. إذ يكفينا عرض مكثف وتقدي للخلاصتها، من وجهة الدراسة التي تقوم بها لتبين معنى الواقعية الخلدونية.

(٢) راجع: الفارابي: تحصيل السعادة، ص ١٦ / السياسة المدنية، ص ٨٣ / آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩٧.

شكلة النظام الكوني، الكلي والمطلق. ولا يبدو للناس خيالاً إلا لجهلهم ذلك النظام: فلو عرف الناس حقيقة النظام في العالم، لما كانت حياتهم الاجتماعية السياسية مصادبة بالبؤس والشقاء. وإنـ، يلعب معيار الجهل دوراً أساسياً في التمييز بين المجتمعات أو المدن وفي تصنيفها. فــ هو التصنيف الذي توصل إليه الفارابي في هذا المجال؟

المدينة الفاضلة هي، كما قلنا، المدينة التي يتحقق فيها نظام الكون وانسجامه، أي المدينة المؤسسة على معرفة هذا النظام، المنظمة على شكلة تراتبه، والعاملة بحسب ما يقتضيه النظام ومن هنا الامتياز الذي يتصف به دور الرئيس في هذه المدينة. فالفارابي يشبه مركزه في المدينة بــ مركز السبب الأول في نظام الفيوض^(١). ولذا ليس مستغرباً أن يلبــ كل الصفات والكمــلات^(٢)، وإن ينــطــ به كل وظائف السلطة العليا في المدينة^(٣). وليس المهم هنا ما قصدــ الفارابي من وراء تشبيــه الرئيس في المدينة بالسبب الأول في الكون. وإنــ المهم هو أن نلاحظ كيف أنــ المنطق الجــرد قد فــكرــ الفارابي إلى ما يتجاوز الوضع الإنساني والطاقة الإنسانية. فالفارابي يبني مذهبــه حلقة حلقة بــصرامة حــادة. ولكنــ صرامته لم تسعــه في التعرف على الطبيعة الواقعــة للوجود الاجتماعي السياسي. إنــ فلســفــته السياسية تنــطــوي على دعــوة مخلصــة للبحث عنــ الكمال والسعادة. ولكنــها تفتقر إلى قوــاعد متينة من الواقع الاجتماعي السياسي التجــريبي.

ومع ذلك، إذا تعمقــنا في درســ ما يقولــه الفارابي عنــ المدن المضــادة للمدينة الفاضلة، فإنــا نجدــ أنــ هذا الفيلسوف التــأمــلي لم يكن بعيدــاً عنــ الواقع بــقدر ما تــؤكدــه توارــيخــ الفلــســفة إــجــالــاً. فــ في كــتبــه تحــليلــات

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٠ .

(٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩٩ - ١٠٨ / السياسة المدنية، ص ٧٨ - ٨٠ .

(٣) الفارابي: تحــصــيلــ العــادــةــ، ص ٤٣ - ٤٤ .

واقية ثاقبة تعطي صورة صحيحة عن جملة من التصرفات الاجتماعية في عصره، وطاقيمة بالنسبة إلى عصرنا أيضاً. إن كلامه على المدن المضادة للمدينة الفاضلة هو، في العمق، تحليل واسع للحياة الاجتماعية، مستمد بدون شك من أفلاطون، ولكنه مستمد أيضاً من حياة عصره ومن تاريخ المجتمع العربي الإسلامي. فالتشديد على المدينة الجاهلة، في مقابل المدينة الفاضلة، لا يفهم بدون الافتراض بأن المقصود هو المجتمع العربي الجاهلي، الذي ظهرت فيه الدعوة القرآنية إلى الفضيلة والسعادة^(١). المدينة الجاهلة هي، تحديداً، المدينة التي لا تعرف مبادئ الوجود والكائنات، ولا مبادئ السعادة. ومصير أهلها إلى الهملاك. وأنواعها كثيرة جداً. إذ أن الأسباب التي تحمل البشر على العيش في جماعات متميزة تتتنوع كثيراً، ويمكن أن تكون اقتناء الثروة أو طلب اللذة أو السعي إلى الجد والشرف أو حب السيطرة والقهر أو الحرية التامة في التصرف أو غير ذلك. وهذه الأسباب تتساند وتؤثر في نفسية الجماعات تأثيراً يمتنع معه ظهور أي شعور أو ميل إلى السعادة الحقة. أما العدالة التي تسود المدينة الجاهلة، فهي عدالة الأقوى التي ينتفع عنها هرج دائم وغياب تام للانسجام الذي يطبع حياة المدينة الفاضلة. وخلافاً لذلك، فإن المدن الأخرى غير الفاضلة - وهي المدينة الفاسدة والمدينة المبدلة والمدينة الضالة - تعرف شيئاً من الانسجام الذي تعرفه المدينة الفاضلة. ولكن أفعال أهلها من جنس أفعال المدينة الجاهلة. ولذلك لا تقع المسؤولية عن مصير أهل هذه المدن إلا على الأفراد الذين يعرفون السعادة الحقة ولا يعملون بوجب ما يعرفون. هؤلاء الأفراد هم وحدهم يصيرون إلى الشقاء الأبدي.

إن التصنيف الذي اعتمدته الفارابي للمدن الإنسانية يرتد إلى

(١) حول المدينة الجاهلة، راجع: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٩ - ١١٠، ١١٨، ١٢٦، ١٤٨.

تصنيف سوسيولوجي، ولكن معياره الأساسي ليس من داخل الحياة المجتمعية. وذلك ناتج من كون فلسنته الميتافيزيقية تحكم بفلسفته السياسية. وادعاء العكس يواجه عقبات جدية، وخاصةً فيما يتعلق بتفسير الأسبقيّة المطلقة التي يُعرف بها للمعرفة النظرية. إلا أن ذلك لا ينفي القول بأن فلسفة الفارابي الميتافيزيقية موضوعة من أجل التجاوب مع مقتضيات الحكمة العملية والحياة السياسية. فالعقلنة التي تسود هذه الفلسفة الشاملة تنتشر من أعلى إلى أدنى وتنتظر أن يتوجه بها الإنسان من أدنى إلى أعلى. وفي إطار هاتين الحركتين، يبدو غرور المدينة الفاضلة كقطب جاذب، وظيفته حلّ الإنسان على تجاوز النظم السياسية القائمة، بما فيها نظام الخلافة الذي يشبه إلى حد ما نظام المدينة الفاضلة، وذلك بفضل القوة التخيلة التي يتميز بها النبي والتي تؤهله لاكتشاف النظام الكوني ووضع القواعد والشائع بأسلوب أقرب إلى الجمهور من أسلوب العقل الفلسفي. والعقلنة نفسها تحدد لكل جزء من أجزاء الفلسفة وظيفته الخاصة. فالفلسفة الأخلاقية تهم بالفرد وتتأتى تحت الفلسفة الأولى التي فيها مفتاح المشكلات جميعاً^(١). وهكذا تكون مثالية الفارابي السياسية متارجحة بين واقعيتين: واقعية ميتافيزيقية قوامها مبدأ الجوهر والأعراض، وواقعية تجريبية قوامها تنوع الجماعات البشرية. الواقعية الثانية تربطها بعالم التاريخ والواقعية الأولى تربطها إلى عالم الكائنات الروحانية الحالدة. والربط التأليفي بين هذين العالمين يتطلب منهجاً خاصاً يحترم خصائص كل منها. والحق أن فلسفة الفارابي تخلو من منهج يقيم الجسر بين عالم الأفلak الكامل وعالم الاجتماع الطبيعي. ومن هنا جاءت صورة المدينة الفاضلة تحمل طابع الا زدواج والتوسط. فهي موضوعة ملء فراغ في المذهب ولربط

(١) الفارابي: كتاب التنبيه على سبيل السعادة، ص ٢٠ - ٢١.

الوجود الناقص بالوجود الكامل. ولكن اللجوء إلى هذه الصورة لا يؤدي إلى تطبيق المبادئ ولا إلى تحسين الحياة الاجتماعية، ولا يزيل الانقسام من داخل المذهب، ولا ينفعه أي فعالية اجتماعية حسية. وفي التحليل الأخير، يمكن القول بأن سبب الخلل الأساسي في مذهب الفارابي متفرع من عدم الاعتراف بأولوية مبدأ الكمون والظهور في الوجود التاريخي. إن البحث عن النموذج وعن الأسس الأولى لا يسمح، بعدياً، بالتأثير في الواقع المسي إلا إذا ارتبط ارتباطاً جدياً ببنية هذا الواقع وحركته. وفي هذا الضوء، يتبيّن فشل الفارابي الذريع وتفضيله في التعرّف على بنية الجماعات وعلاقتها ومصالحها وزراعتها. فإذا كان «أبو الفلسفة الإسلامية» بحسب عبارة الدكتور إبراهيم مذكر، قد نجح في إثارة نشاط تأملي نظري واسع في الثقافة العربية الإسلامية، فإن ذلك لا ينفي أنه المسؤول الأول عن الفشل النهائي للفلسفة في تلك الثقافة.

* * *

لا فلسفة بدون تفاعل مع العلم أو مع الدين. إذ أن مهمة الفلسفة إن تقلن الواقع، وعقلنته الواقع لا بدّ لها من أن تأخذ بعين الاعتبار الجدي المعطى العلمي أو المعطى الديني، بحسب الوضعية التي ينتمي إليها الفيلسوف. ومما توغل الفكر في النظر التجريدي، فإنه لا يخرج عن تأثير الأبعاد والشروط الطبيعية والاجتماعية التي تحيط به منذ فترة تكونه ونشوئه. وفلسفة الفارابي مثل ممتاز على ذلك. ما يفسر اعتبارها محطة مهمة في مغامرة الفكر الفلسفية عبر الثقافة العربية الإسلامية. إلا أن وحدة البناء وقوة الدفع العقلي فيهما مصابتان في الصimir بسبب الانشطار الذي فيها بين الواقعية الميتافيزيقية والواقعية الاجتماعية. وضعف النظرة الفارابية في هذه النقطة دليل على أن العقل لم يكن في تلك المرحلة من تاريخ الثقافة العربية الإسلامية مؤهلاً

بقدر كاف للنجاح في مشروع بناء نظرية تالييفية شاملة متساكة تماماً. فالأبحاث العلمية لم تكن قد تقدمت تقدماً يسمح بوضع نظرية فلسفية طبيعية جديدة^(١). والأبحاث الكلامية كانت قد دخلت في مرحلة ما بعد المعتزلة، أي مرحلة التوفيق والدفاع عن وحدة عقيدة أهل السنة والجماعة. ومن البديهي أن النظام الاجتماعي السياسي آنذاك لم يكن يأخذ بعيداً عقلانية الدولة. ولهذا، لم يكن ممكناً للمعلم الثاني، رغم عبقريته المذهلة، أن يبلغ بمحاولة نصرة العقل الفلسفى ما بلغه فلاسفة اليونان، وفي مقدمتهم أفلاطون وارسطوطاليس. في النصف الأول من القرن العاشر، كانت وحدة الجماعة الإسلامية، دينياً وسياسياً، تجتاز مرحلة عصيبة، وكانت الفكرة التي برزت من أجل تجاوز الانقسامات هي فكرة «التفويق». ولكن «التفويق» عملية لها شروط، ومن جملة هذه الشروط امكانية التسوية وانتفاء الأطراف المطلوب توفيقهم إلى مجال أو حقل قابل للتسوية. بهذا المعنى، كان الأشعري أوفر حظاً من الفارابي. فجاء توفيقه بين المذاهب والأراء الكلامية مبنياً على معطيات مباشرة ومتينة، بينما جاء توفيق الفارابي بين أفلاطون وأرسطو، وعلى مستوى آخر بين الدين والفلسفة، مفتقرًا إلى الشروط الملائمة^(٢). إن العقلنة الفلسفية لا تنتهي إلى شيء ذي وزن إذا لم تنطلق من الوضعيّة التاريخيّة الحية ومن العوامل الفاعلة فيها، وإذا لم تستوعب الواقع القائم في اتجاه مساره العميق. وفي الواقع، إذا نظرنا إلى توفيق الفارابي من وجهة تاريخية عريضة، فإننا نكتشف أن هذا التوفيق قد أصاب بالشلل تلك الجدلية الواسعة بين عقلنة الواقع

(١) في هذا الاطار، يتبعي الاعتراف بما تشكله فلسفة الرازى من جهد استثنائي. ومحب علمنا، لم يُدرس ساهمة الرازى دراسة توفيقها حقها كاملاً حتى اليوم.

(٢) راجع تحليلاً نقدياً لكتاب الفارابي (الجمع بين رأي الحكيمين)، بقلم ر. أرنالدىز، في كتاب: *الصور الكلاسيكية والاغطاط الثقافي في تاريخ الإسلام*، ص ٢٥٠ وما بعدها.

وتحقيق العقل في الواقع التي نتجت عن «موجة الحماس» التي عمّت القرن التاسع، بحسب تعبير جورج سارطون.

إن فلسفة الفارابي حلّ غير مطابق لمشكلة صحيحة، غير مطروحة على الوجه السليم.

ولكن المؤسف هو أن هذا الحال قد حدد مسار الفكر الفلسفى على امتداد العصور الوسطى العربية الإسلامية. وفي الواقع، إذا سلمنا بإمكانية تمييز مراحل كبرى في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، فإنه يمكننا اعتبار الفارابي المثل الأول الكبير لمرحلة تسمى بأنها مرحلة أبحاث متنوعة ومتباينة. أما الشخصية الثانية التي تلقى ظلامها على هذه المرحلة، فهي بدون ريب شخصية ابن سينا. ولكن ينبغي ألا نقلل من أهمية شخصيات أخرى ظهرت في هذه المرحلة. من أمثال الكندي والرازي ومسكويه والبيروني، كما ينبغي ألا ننسى الفروع الأخرى للنشاط الفكري من علم كلام وفقه وتاريخ وعلوم رياضية وطبيعية والأسماء الكبرى في كل فرع منها. ففي هذه المرحلة المتعددة حتى أواسط القرن الحادى عشر، ثُمت فروع النشاط الفكري وتطورت، حيناً متساندة وحينماً متعارضة. وقد كان دور الفارابي حاسماً على صعيد التنظيم الفلسفى، وأثاره بادية في فكر ابن سينا وفي الفكر الشيعي وفي كتابات ابن باجه والسهوردي والشيرازي، وبعض المفكرين اليهود^(١). وفي النظام الذى تركه الفارابي ارثاً لم ينبع من محى الحكمة اجتمعت كل المدارس التي انفتح عليها الفكر العربي الإسلامي. فكان أن وجد فيه كل فريق أو كل تيار شيئاً ما يأخذ أو يفحصه. ولم يظهر على امتداد العصور الوسطى العربية الإسلامية أى محاولة لنقد نظام الفارابي في أصوله وفي بنائه، عدا محاولة ابن رشد التي

(١) راجع: أ. روزنتال: المرجع المذكور، ص ١٢٢، ١٣١، ١٤٣ / هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الجزء الأول، ص ٢٢٦، ٢٣١، ٢٣٦.

تشكل نوعاً من عودة إلى الإرث الأرسطوطيسي الحالص. وذلك لأن محاولة كهذه لا يمكن أن تكون سوى إعادة نظر في الشروط والأسس التي اعتمدتها إرادة التفلسف مع الفارابي، ولأن الفلسفة كانت دوماً تصطدم برفض قوي من جهة المؤسسات التقليدية السائدة.

أما المرحلة الثانية من تاريخ الفكر العربي الإسلامي، فيمكن اعتبار الغزالي وحده مثلاً لها. إذ أنها مرحلة الأزمة، مرحلة الانفجار وظهور التناقضات في ثقافة لم تفلح في إقامة حد أدنى من الانسجام والتألف بين فروعها واستقطاباتها. وبعد الغزالي، تتبعه أجزاء الثقافة العربية الإسلامية، وي sisir كل جزء في خط دون تفاعل عميق مع غيره. أنها المرحلة الثالثة، مرحلة التفكك والتبعثر، مرحلة الأجوية الجزئية والمتباعدة. ومن أعلامها ابن الخطيب الرازي والطوسى والشهرستاني وابن رشد نفسه. والطابع العام لهذه المرحلة هو انحسار موجة التساؤلات المبدعة وتنامي الشعور بوطأة الماضي.

يقول أحد مؤرخي الفكر العربي الإسلامي: «إن الفلسفة بالمعنى الحصري كانت على الدوام في التاريخ الإسلامي في وضع غير مستقر»^(١). وفي هذا القول حقيقة لا يمكن ردّها. ولذلك، ليس منها أن نعرف أن ابن سينا أثر في تاريخ الفكر حتى العصور الحديثة، ولا أن نعرف هل كان لابن رشد تأثير في فكر المشارقة أم لا. وإنما المهم أن نعرف السبب الذي من أجله لم تنجع الفلسفة في ثبيت نفسها وفي المشاركة في توجيه مسار الحضارة العربية الإسلامية. وليس الجواب الصحيح الكامل أمراً سهلاً. ولكن باستطاعة من ينظر إلى المسألة نظرة نقدية شاملة أن يدرك أن الفلسفة العربية الإسلامية حكمت على نفسها

(١) روجيه ارنالديز: المرجع السابق، ص ٢٤٨. وغة آراء مماثلة في كتاب هـ. جب: النزعات الحديثة في الإسلام، وفي كتاب فون غرونيباوم المذكور سابقاً، وفي كتاب علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، القاهرة، ١٩٥٤.

بالفشل منذ التزامها التأمل النظري في الكل الشامل بدون تركيز على المشكلات التي يعانيها الإنسان في الوجود العيني . وفي أي حال ، من الواجب على من يريد أن يقوم بدراسة كاملة لوضعية الفلسفة العربية الإسلامية ، ولوّق الفارابي فيها ، أن يعتمد معيار الوعي التاريخي - الفلسفي ، وان يحمل شروطه وتقدمه ، في إطار قراءة فلسفية لتاريخ الفلسفة . وفي هذه الوجهة ، يتبيّن ان فكر ابن خلدون فكر كاشف في العمق لتاريخ مضى ، ولكنه لا يزال حاضراً .

* * *

يمكن تلخيص التعارض بين مثالية الفارابي السياسية وواقعية ابن خلدون السوسيولوجية في ثلاث نقاط . استبدال المدينة (بالمعنى الاجتماعي السياسي) بالدولة ، وإلغاء التفكير في نموذج فلسي للدولة ، ومحضن فكرة النظام الشامل ورفضها . وفيما يلي توضيح لهذه النقاط الثلاث .

في تصنيف الفارابي للجماعات البشرية ، تأتي المدينة في المرتبة الدنيا من مراتب الجماعات الكاملة ، بينما تأتي الأمة في المرتبة الوسطى والمعمورة في المرتبة العليا^(١) . المعمورة هي مجموعة الأمم البشرية ، والأمة هي مجموعة مدن متراپطة فيما بينها باللسان والشيم الطبيعية والخلق الطبيعية . ولا يخصص الفارابي أي تحليل للأمة أو للمعمورة ، مع أن الواقع الاجتماعي السياسي في القرن العاشر كان يدل بوضوح على أولوية الأمة بالنسبة إلى المدينة ، ومع انه يصرح بأن المدينة تابعة من بعض الوجوه للقرية ، وهي جاعة غير كاملة ، ومن بعض الوجوه للأمة من حيث أنها تتمتع بالاستقلال والسيادة . ولقد أفاد الفارابي من تركيزه على المدينة ، فأبرز بارتياح بنية التراتبية المطلوبة ،

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٩٦ - ٩٧ / السياسة المدنية، ص ٦٩ - ٧٠ .

ودرس بعض الجوانب المهمة في حياة المدن. ولكن كل ما جاء تحت قلمه من تصور للمدينة الفاضلة ومن نقد ضمني لمجتمعات عصره ظل دون المستوى المطلوب، أي دون مستوى المجتمع الشامل الذي هو «الأمة». ولعل سبب هذه الدونية عائد لاعتبار مؤداه ان الارتفاع الصريح إلى مستوى الأمة يضع الفلسفة في مواجهة سافرة مع نظام الخلافة، الأمر الذي ربما أراد الفارابي تجنبه. وهكذا بقيت فلسفة المعلم الثاني دون ما طمحت إليه. أما ابن خلدون، فإنه رأى بوضوح ان المدينة ليست هي الواقع الاجتماعي الشامل الذي يطرح نفسه على المراقب. فالمدينة جزء من كل، وهذا الكل هو الدولة. ورأى أيضاً ان معرفة الدول تتطلب شيئاً غير المقارنة مع غاذج خيالية أو غير خيالية. فالدراسة الموضوعية للدول تظهر، مثلاً، ان السلطة الفعلية ليست في يد من «لا تكون به حاجة في شيء إلى انسان يرشده»^(١)، بل في يد الحاكم الذي يقتدر على التغلب وقهر الناس وحملهم على جادته^(٢). ولكن الانتقال إلى الدراسة الموضوعية للدول لم يحدث بدون تنازل كبير، فقد كان الثمن ترك مثال الدولة وكل بحث في الاصلاح السياسي. وفي الحقيقة، لم يترك ابن خلدون بصورة مطلقة، كل مثالية سياسية. إذ انه عبر عن تعلق مثال الخلافة كنظام يتجلی فيه العدل البعض. ولكن، والحق يقال، لم يؤثر وفاء ابن خلدون لمثال الخلافة تأثيراً سلبياً في دراسته للدول. على العكس، لقد ساعده وفاؤه لمثال قديم، غير مطروح في حركة الواقع الراهن، على تفهم أعمق لحقيقة الماضي، وساعدته عدم تطلعه إلى مثال آخر على تحويل الإرادة الفلسفية نحو الوجود في الكون. مما أدى في نهاية الأمر إلى ظهور الواقع ظهوراً مواجهاً للمثال، حاملاً آثار تاريخ طويل شاق، شارك فيه المثال

(١) الفارابي: *السياسة المدنية*، ص ٧٩.

(٢) *المقدمة*، ص ٢٧٥.

الفلسفي والمثال الديني بنسبة متفاوتة. وظهور الواقع بهذا الشكل يعني ان أطروحة هيغل القائلة بأن المثال يظهر في مواجهه الواقع في مرحلة نضوج الكائنات تحتاج إلى مراجعة، ففي غسل الحضارة العربية الإسلامية، الواقع هو الذي يظهر في شكل نظام من أفكار موضوعية صحيحة، والمثال يفي في ضباب الماضي. بعبارة أخرى، لا يعني ظهور الفكرة الصحيحة في التأليف الخلدوني تحلي العقل الحالى أو الفكرة المطلقة، وإنما يعني أن إرادة عقلنة الواقع قد تخلت شيئاً فشيئاً عن طموحاتها العالية وانكفت على المجتمع الشامل الذي كان قد رفضها.

يمحتفظ فكر ابن خلدون، من حيث هو تأليف شامل، بجوهر الأمر القرآني، أي بحقيقة الغيب وصلاحية الشريعة. ولكنه، بالصفة نفسها، يفسح في المجال واسعاً للأمر الوجودي وأشكاله المختلفة. وهكذا يتتجنب الآخيار السافر ويتجاوز المواجهة بين علماء الكلام وال فلاسفة وعلماء الطبيعة. ولكنه، في نهاية المطاف، يتوجه إلى ارجاع الفلسفة إلى العلم. وعلى العموم، جميع الدلائل تشير إلى أن الظروف والعوامل الاستثنائية التي ساهمت في تكوين «المقدمة» وتأليفها لم تأتِ نتيجة المصادفة، كما تشير إلى أن معقولية التأليف الخلدوني لا تصبح مقنعة إلا في ضوء مبدأ تقدم الروح نحو الحرية والحقيقة.

٣ - التاريخ والفلسفة

يشتمل التأليف الخلدوني على وصف لثلاث حركات متضافية من حركات الوعي: حركة الوعي بالذات وحركة الوعي بالمجتمع وحركة الوعي بالتاريخ. وقد حاولنا في الباب الأول من هذه الدراسة تحليل البنية المنطقية لمضمون هذا الوصف. وها نحن، في ختام الباب الثاني، نحاول استخلاص معنى التأليف الخلدوني على صعيد الفلسفة. وفي الحقيقة، يستحيل الوصول إلى خلاصة نهائية. إذ أن التاريخ،

وخصوصاً تاريخ الفلسفة، يعطيها أوجبة على مستوى استئلتنا. لقد انكشفت أمامنا، من خلال تساؤلنا عن المعنى البعيد الذي يحمله التأليف الخلدوني، حقيقة العلاقة بين هذا التأليف وكلية الحضارة العربية الإسلامية، وأدركنا كيف قام هذا التأليف النظري في سياق الصيرورة الشاقة للفلسفة العربية الإسلامية. فهل يعني هذا أن رصيد البحث والتحليل سلي؟

في الظاهر، يجوز الاعتقاد أن النتائج التي توصلنا إليها مفيدة على صعيد معرفة الماضي. ولكن، في العمق، يبدو لنا أن ما توصلنا إليه مفيد لنا جداً في سعينا إلى التفلسف. وذلك لأن الجوهر الاجتماعي التارمياني للعالم الذي يتعلّق التأليف الخلدوني به لم يغب عن مسرح التاريخ الراهن. فالحركة المثلثة الأبعاد التي تخترق فكر ابن خلدون يمكن أن نستعملها في إعداد برنامج ابجاثنا وفي سبيل دفع الوعي التارمياني إلى الأمام. إذا كان العالم العربي الإسلامي لم يحسن الإفادة من رسالة ابن رشد، فذلك لأن مصير الفلسفة كان قد تقرر في القرن العاشر. وإذا كان العالم العربي الراهن يشعر بقيمة فكر ابن خلدون ويبالغ أحياناً في تعجيه، فذلك لأن هذا الفكر يقدم، في مضمونه وشكله، شيئاً ما جوهرياً لحل مزق بين اتجاهات فكرية متعارضة. وهذا الشيء الجوهري يحسن بنا أن نواجهه بتغليب الوعي النقدي على الحماس.

يتناول الوعي بالذات والوعي بالمجتمع والوعي بالتاريخ في تأليف ابن خلدون على شكل دوائر لها مركز واحد، انطلاقاً من تجربة ابن خلدون الشخصية. فقد اكتشف ابن خلدون نظام المجتمع ومسار حركته في التاريخ وهو يفكّر في مغامراته ويتأمل في أبعادها. ولكن، من الناحية الجدلية، لم يكن تأمّله مكناً لولا النظام الاجتماعي الذي عاش فيه وتطور فيه. وإنـ، فالعلاقة الموجهة هي في الوقت نفسه علاقة من

الذات إلى التاريخ ومن التاريخ إلى الذات. ومعنى هذا أن الواقعية الخلدونية هي عبارة عن معرفة للذات تتحقق على غطٍّ معرفة الموضوع دون أن تتوصل إلى إدراك نفسها كمعرفة تابعة لذات. الوعي بالذات يتعرف على نفسه، هكذا، من خلال مواجهته للماضي ولكن تعرفه يبقى ناقصاً بسبب نوع من الغياب عن نفسه يأتيه من تعلقه بالأمر القرآني. ولذلك يتلمس صفة الموضوعية، ويجد نفسه عاجزاً عن الوصول إلى فلسفة للتاريخ، أي فلسفة للصيغة الإنسانية تحاول أن تدرك الإنسان كذات وكموضوع وشرح ونحوه على هذا الأساس. ولكن عدم اكتفاء فكر ابن خلدون بالتجريبية الحالصة وبجثته عن أساس فلسفى لنفسه على صعيد نقد للعقل النظري أمران يدلان على أن العجز الذي منيت به الفلسفة فيه كان نتيجة أوضاع ثقافية واجتماعية، ولم يكن نتيجة نقص متأصل في الروح الفلسفية. فالفلسفة، سواء كانت صورة عن عالم انقضى أو بشارة بعالم يأتي، تظهر وتحتفي في صيغة اجتماعية ثقافية محددة. وفكرة ابن خلدون، بهذا المعنى، يعبر تعبيراً صادقاً عن روح الثقافة العربية الإسلامية التي لا تميل في أعماقها إلى الفلسفة وتنظيراتها العالية. ولكنه، بعقلانيته المتبعة، ينفي ميلاً آخر في الذهنية العربية الإسلامية، وهو الميل إلى النظرية الذرية إلى العالم. وقد تيسر له أن يجمع بين نفي التنظير العالي وتوكيد المقلانية في مجال له امتيازه، أي مجال المعرفة التاريخية. وكان الفكر العربي الإسلامي ينتظر منذ وقت طويٍّ أن يتركز في هذا المجال. إلا أن الفلسفة والمؤرخين لم يدركوا التكامل بين أعمالهم. مما يعني أن طرح ابن خلدون لمشكلة التاريخ كمشكلة محورية ربما كان أعظم اكتشاف في تاريخ الفكر العربي الإسلامي. ولكن هذا الاكتشاف جاء متأخراً.

لكي يكون من الممكن إنشاء فلسفة حقة في التاريخ، لا بد من الاعتراف أساساً بقيمة المغامرة البشرية كعمل صادر عن حرية. فلا

الواقعية الوضعية ولا المثالية المخلوية تستطيع تقديم الادراك الصحيح والخل الملام لنقائض الوجود التاريخي. وابن خلدون، إذ فصل فصلاً تاماً بين الفكر والوجود، تجنب الواقع في مآذق المثالية والعقبات التي تواجهها الفلسفة الفيوضية. ولكن، إذ أرجع الوجود إلى جلة الظاهرات التي تتناولها بالمعرفة الوضعية، أفقر التصور الذي كان في الفلسفة التقليدية عن الانسان. فالتفكير في إنقاذ العقل دون الاهتمام بالوجود العاقل يؤدي إلى الإخفاق في الإحاطة بأبعاد الوجود الانساني وعلاقته مع الأشياء. ولو بذل ابن خلدون جهداً أكبر في التفكير في قضية حدود المعرفة وقدرة الانسان، لأمكنه الاتجاه، من خلال نقده للعقل النظري، نحو البحث عن فلسفة متكاملة للوجود الانساني..

ومعنى ذلك أن ارتفاع الوعي بالذات إلى مستوى العقل قد صاحبه استسلام خطير ورضوخ لا مشروط لأمرين وها الأمر القرآني وأمر الأشياء الموضوعية. فالعقل ليس الذات الانسانية كلها، والوعي بالذات لا يقف عند حدود ما يتاحه العقل. وإذا توقف ابن خلدون عند مستوى العقل، فإنه وضع نفسه في مأزق محرج، يمكن طرحه على الشكل الآتي: إما أن يضطلع العقل بحقوق الذات الانسانية كلها، وعندذاك تسقط صفة الاطلاق عن الأمر القرآني وعن أمر الأشياء الموضوعية، وإما أن ثبتت صفة الاطلاق على هذين الأمرين، وإذا ذاك تكون المعرفة الانسانية بلا فائدة كبيرة. ولكن، لم يكن في استطاعة ابن خلدون الذهاب في إدراك مستلزمات فكره إلى هذا الحد العالي. ففي، «المقدمة» يتحرك الوعي بالذات مسحوقاً تحت ثقل عملية التموضع التي تجعله غريباً عن نفسه، عاجزاً عن إدراك كيانه إدراكاً كلياً وعن الانطلاق في مشروع ايجاد وجود جديد. ولذلك يتمظهر كوعي يتذكر. إلا ان تذكره يتطابق مع حضور حضارة بكمالها. مما يسمح بالقول انه، يعني ما، نظر من افساط تحقق الفلسفة. إذ أن

التاريخ هو الفلسفة في حالة التحقق والفلسفة هي التاريخ في حالة التعقل. في «المقدمة»، يعقل التاريخ العربي الإسلامي نفسه ويعبر عن توق إلى أن يصبح حكمة كاملة. إلا أنه يصطدم بشيء يحمل دون وصوله إلى الحكمة الكاملة، وهو عدم بروز الإنسان فيه كمحور أولى. وعلى هذا الصعيد، ليس وجه سقراط، ولا وجه هيراقليطس، هو ما يحسن أن نتذكرة، بل وجه إبراهيم في صراعه مع قاين. ففي إيان إبراهيم الصامد وكفاح قاين المنهوك يمكن المعنى الأعمق لتأليف ابن خلدون.

* * *

يقدم فكر ابن خلدون، بالقفزة النوعية التي حققها بالنسبة إلى دورة الفكر العربي الإسلامي، تحرراً من وطأة الماضي في غاية الأهمية. فالطريق المترجح الشاق الذي شكل تلك الدورة، لو لا كشف ابن خلدون عن حقيقته، كلياً أو جزئياً، ما كان من السهل نسبياً للفكر العربي الحديث الخروج منه. وما يذكر في هذا الباب الفائدة الواسعة التي جناها بعض المفكرين المصريين، في النصف الأول من هذا القرن، من بعض جوانب «المقدمة». وفي الواقع، لا بد لكل محاولة للمعود إلى الأصول أو لإحياء الفكر العربي من الابتداء باعتبار التقدم الحاسم الذي حققه فكر ابن خلدون. إذ انه، بالنسبة إلينا، ينتهي إلى مرحلة انتقال، والفاصل الزمني الذي يفصلنا عنه ساده في القسم الأكبر منه جود وتجذر لم تسلم من نتائجهما البني الذهنية للشعوب العربية على العموم. وإذن، من الممكن الانطلاق من ابن خلدون بهدف استئناف مسيرة التفكير النظري، في الظروف الجديدة التي أوجدها الانقطاع التارمي والثقافي. لا بل ان امكانية الوفاء لأنفسنا وللماضي مرهونة بهذا الانطلاق، شرط أن يتم بدرأة وعنابة وأصالة.

إن مقوله الانقطاع التارمي تعني، في ما تعني، ان عالماً جديداً

يتكون في دنيا العرب، بالرغم من استمرار البنى الاجتماعية العتيقة. مبادئنا جداً للعالم الذي درسه ابن خلدون. فقد ولّى زمن الغزوات والفتورات البدوية، وانقضى عهد الدولة القبلية، وبدأ عهد الدولة الحديثة التي تبني نفسها أو تحاول أن تبني نفسها على أسس جديدة، وتواجه مشكلات التمدن والتصنّع بعطياتها الجديدة، بالإضافة إلى مشكلات أخرى رئيسية لم يسبق لها مثيل في التاريخ العربي الإسلامي. فما هي، والحالة هذه، الفائدة التي يمكن أن نستمدّها من فكر ابن خلدون؟ في استطاعة العالم السوسيولوجي أن يجيب أن فكر ابن خلدون مفيد بقدر ما عالم ابن خلدون الاجتماعي مستمر في عالمنا الاجتماعي الحاضر^(١). وفي استطاعة المؤرخ أن يضيف أن فائدة تحليلات ابن خلدون كبيرة، سواء لفهم التاريخ السياسي للعالم العربي، وخصوصاً بلدان المغرب، أم لفهم جوانب أخرى كالاقتصاد أو البنية القبلية. ولكن هذين الجوابين يقيمان دون ما نطلبه أو ننصح إليه. فالمؤرخ والعالم السوسيولوجي لا يستطيعان الدخول في حوار كامل مع فكر ابن خلدون إلا إذا استضاءا بنور الفلسفة. وذلك لأن فكر ابن خلدون إنما هو كلّ مجرد يعكس كلاً تاريخياً عيناً، والفلسفة وحدها مؤهلة لمعالجة هذه العلاقة معالجة وافية. ولقد حاولنا القيام بهذه المعالجة. والنتيجة التي تفرض نفسها علينا الآن هي أنه ينبغي أن تسترجع الفلسفة حقوقها كاملة في ضوء العبر التي ينطوي عليها التأليف الخلدوني.

المرحلة التاريخية الجديدة التي دخل العالم العربي فيها تتطلب أن يكون تحرك الوعي الفلسفـي متوجـهاً في الوقت نفسه نحو الماضي و نحو

(١) يشدد الدكتور علي الوردي بحق على القيمة الراهنة لبعض جوانب فكر ابن خلدون السوسيولوجي. (انظر: منطق ابن خلدون، الصفحات الأخيرة. اعمال مهرجان ابن خلدون ص ٥٣١ - ٥١٧) وفي هذا التشديد، يلتقي مع إ. غيلز الذي يلاحظ أن بعض تحليلات ابن خلدون لا تزال تتطابق على الواقع. وخصوصاً في المغرب الأقصى..

المستقبل. إذ ان الواقع الذي ينبغي للوعي الفلسفى أن يعانقه هو الواقع المعطى والواقع الم قبل. بالنسبة إلى ابن خلدون، الواقع المطلوب وعيه كان الواقع الحاضر الماضى. أما بالنسبة إلى المفكر الحديث، فإن موضوع الوعي هو الانسان المصارع من أجل تحقيق كيانه الكلى. فالفارق كبير ومع ذلك، يمكن أن يضيء فكر ابن خلدون، بضمونه ومعناه، جوانب عدة في البحث الفلسفى في إطار الثقافة العربية القائمة. والنقطة المشتركة هي التركيز على الانسان. إلا انه من الواجب على الفيلسوف اليوم تصحح أو إكمال النقص الكامن في الواقعية السosiولوجية. وأول شيء يتبعن القيام به في هذا الصدد هو قلب الاتجاه العام للتفكير، فيكون الانطلاق من الدراسة العلمية للوأقات الاجتماعية نحو الاعتبار الفلسفى للدولة، ومنه نحو فلسفة التاريخ والفلسفة الأولى. وهكذا يستعيد الوعي بالذات أبعاده الحقيقية. ولكن هذا كله متعلق بالشروط والظروف التي سيقوم الفكر الفلسفى بهماته فيها.

وفي الخلاصة يمكننا القول ان العبرة الكبرى التي نستنتجها من الدراسة التحليلية والجدلية لواقعية ابن خلدون هي أن نفي النظر الفلسفى يستلزم نوعاً من النظر الفلسفى وان الواقعية الوضعية تستدعي من أعماقها الفلسفة الحقة. ومن أجل أن تشق هذه الفلسفة طريقها وتنطلق انطلاقاً سليماً، ينبغي لها أن تتحرر من كل ارتهاان عقائدي يسد أمامها سبيل تعمق الوعي التاريخي وتقدمه. النظر الفلسفى ليس شيئاً كائلاً، وإنما هو العمل يتحضر والحرية تتأهب للانطلاق . وإن أفضل موقف تقديرى يمكن أن يقفه العرب من عصرية ابن خلدون هو موقف المواجهة الجدية لمعنى تأليفه: التاريخ يحتاج في الصميم إلى الفلسفة، وكل فلسفة في الانسان يجب ان تتأسس على معطيات الوجود القائمة في التاريخ.

ببليوغرافيا

تثبت في اللائحة الآتية المصادر والمراجع المستعملة في هذه الدراسة، مجموعة في ثلاثة فئات... ونعتمد في ثبت الفئة الثالثة الخصصة للمراجع الأجنبية، طريقة خاصة تقوم على ذكر اسم المؤلف وعنوان المرجع، باللغة العربية، كما وردًا في المحتوى، وفي مقابلها المراجع بكامل عناصره باللغة الأجنبية.

١ - مؤلفات ابن خلدون

- ١ - كتاب العبر، طبعة الموريسي، سبعة أجزاء بولاق، ١٨٦٧.
- ٢ - لباب المحصل في أصول الدين، (واختصاراً «لباب المحصل») طروان، ١٩٥٢.
- ٣ - مقدمة ابن خلدون (واختصاراً «المقدمة») طبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٥٧.
- ٤ - التعريف بابن خلدون، (واختصاراً «التعريف»)، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٢ - مراجع عربية

- ابن تيمية: - كتاب الرد على المنطقيين، بومباي، ١٩٤٩.
- ابن رشد: - فصل المقال... طبعة نادر، بيروت ١٩٦١
- مناهج الأدلة في عقائد الملة، الانجلو المصرية، ١٩٦٤
- تهافت التهافت، طبعة بوبيج، بيروت ١٩٣٠.

ابن سينا: - الاشارات والتنبيهات، طبعة دنيا، القاهرة ١٩٦٠.
 - التجاة، القاهرة، ١٩٣٨.
 - الشفاء، طبعة مذكور، القاهرة ١٩٥٢.
 - كتاب العلم «بالفرنسية» باريس ١٩٥٥.
 ابن مریم: - البستان، الجزائر، ١٩٠٨.

أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة: ١٩٦٢

بدوي، عبد الرحمن: - مؤلفات ابن خلدون، القاهرة، ١٩٦٢.
 - سر الاسرار أو كتاب السياسة في تدبير
 الرئاسة، وهو منسوب إلى أرسطو، ومنتشر
 في كتاب «الأصول اليونانية..». الذي عني
 بتحقيقه. وجده عبد الرحمن بدوي.

التهانوي: - كثاف اصطلاحات الفنون، كلكتوا،
 ١٨٦٢ - ١٨٥٤.

الحصري، ساطع: - دراسات عن مقدمة ابن خلدون. القاهرة
 ١٩٦١.

الدوري، عبد العزيز: - بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب،
 بيروت، ١٩٦٠.

الرازي، ابن الخطيب: - كتاب حصل أفكار المقدمين والتأخرين،
 القاهرة ١٣٢٣ هـ.

السيوطى: - صون المنطق والكلام... القاهرة، ١٩٤٧.

الطبرى: - تاريخ الرسل والملوك، القاهرة، ١٩٦٠.

الطرطوشى: - سراج الملوك، القاهرة، ١٨٧٢.

عنان، محمد: - ابن خلدون، القاهرة ١٩٣٣.

الفارابي:

- احصاء العلوم، طبعة عثمان أمين (طبعة ثانية، القاهرة، ١٩٤٩)
- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة نادر، بيروت ١٩٥٩.
- كتاب السياسة المدنية، طبعة نجار، بيروت ١٩٦٤.
- كتاب تحصيل السعادة، حيدر آباد، ١٣٤٥ هـ.
- كتاب التنبية على سبيل السعادة، حيدر آباد، ١٣٤٦ هـ.
- الفروق، القاهرة، ١٩٢٦.

القرافي:

الماوردي:

- كتاب الأحكام السلطانية، طبعة الحلبي، القاهرة ١٩٦٦.

المسعودي:

- مروج الذهب ومعادن الجوهر، خمسة أجزاء، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٦٦.

- التنبية والاشراف، دار التراث، بيروت (د.ت.).

المقرري:

- نفح الطيب، أربعة أجزاء، القاهرة، ١٣٠٢ هـ

النشار، علي سامي:

- مناهج البحث عند مفكري الاسلام، القاهرة، ١٩٤٧.

الوردي، علي:

- منطق ابن خلدون، القاهرة ١٩٦٢.

٣ - مراجع اجنبية

Arnaldez R. أرنالديز:
“Histoire et Prophétisme”,
in **Les Mardis de Dar el-Salam**, 1958.
التاريخ والنبوة.

Berthelot M. برتلوا:
Les Origines de l'Alchimie
Paris, 1938.
أصول علم الكيمياء.

Brunschvig R. برونشفيك:
La Berbérie Orientale sous les Hafsidés, t.I, 1940, t. II,
1947.
تونس في عهد الحفصيين.

Bouthoul G. بوتول:
• **Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale**, Paris,
1930.
• **Traité de sociologie** t. I,
Paris 1945.
• ابن خلدون وفلسفته
الاجتماعية.
• المطول في علم الاجتماع.

Tarde G. تارد:
Les lois de l'imitation Paris,
1890.
قوانين الاقتداء

Toynbee A. توينبي:
• **A study of history**, III,
London 1935.
• **L'histoire**, trad. E. Julia,
Paris, 1951.
• دراسة في التاريخ
• التاريخ

Timacheff N. تباشيف:
Introduction à la sociologie juridique, Paris, 1939. • مدخل إلى علم الاجتماع الحقوقي.

Gibb H.A.R. جب:
“**The Islamic Background of Ibn Khaldoun’s philosophy**”, in: B.S.O.A.S., 1933. • الخلية الإسلامية لفلسفة ابن خلدون

- “**Al-Mawardi’s Theory of the Khilafa**”, in: **Islamic Culture**, 1937, Vol XI, نظرية المأوردي في الخلافة.

Gilson E. جلسون:
La Philosophie au Moyen Age, Paris, 1952 (2^{em} éd.) الفلسفة في العصور الوسطى

Julien Ch. A. جوليان:
Histoire de L’Afrique du Nord, Paris, 1961. تاريخ أفريقيا الشمالية

Hussein T. حسين:
Etude analytique et critique de la philosophie sociale d’Ibn Khaldoun, Paris, 1917. فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

Rosenthal E. روزنتال (أ):
● **Political Thought in Medieval Islam**, Cambridge, 1958. • الفكر السياسي في العصر الإسلامي الوسيط.

● **Averroès’ Commentary on Plato’s Republic**, Cambridge, 1956. • تعليق ابن رشد على جمهورية أفلاطون.

- موقف ابن خلدون من الفلاسفة
 - Attitude to the Falasifa”, in: Al-Andalus, XX, 1955.
- روزنتال (ف): تاريخ علم التاريخ الإسلامي.
 - Rosenthal F. A History of Muslim Historiography, Leyden, 1952.
- سارطون: مدخل إلى تاريخ العلم.
 - Sarton G. Introduction to the history of Science, Baltimore 1927–48.
- سوفاجيه: مدخل إلى تاريخ الشرق الإسلامي.
 - Sauvaget J. Introduction à L'histoire de L'Orient Musulman, Paris, 1943.
- مؤرخون عرب
 - Historiens Arabes, Paris, 1946.
- شاخت: أصول التشريع الحمدي.
 - Schacht J. The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1950.
- مختصر لتاريخ الفقه الإسلامي.
 - Esquisse d'une histoire du droit musulman, trad. Ariu, Paris, 1953.
- عطا الله: فكر ابن خلدون الاقتصادي
 - Atallah B. La Pensée économique d'Ibn Khaldoun, thèse, Sorbonne, 1964.

- **Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam**, Paris, 1957.
- Gardet L.
La Cité musulmane, Paris, 1961.
- Gardet-Anawati
Introduction à la théologie musulmane, Paris, 1948.
- Gellner E.
"From Ibn Khaldoun to Marx" in **Political Quarterly**, 1961, Vol XXXII.
- Gautier E.F.
Le Passé de l'Afrique du Nord, Paris, 1964.
- Gurvitch G.
Dialectique et Sociologie, Paris, 1962.
- Goldziher I.
Le Dogme et la Loi dans l'Islam, trad. F. Arin, Paris, 1920.
- Gumplowicz L.
Aperçus sociologiques trad. Didier, Paris, 1900.

• المصور الكلاسيكي
والانحطاط الثقافي في الإسلام.

غارديه: الحاضرة الإسلامية

غارديه - قنواني:
مدخل إلى علم الكلام
الإسلامي.

غلنر:
من ابن خلدون إلى ماركس.

غوتيه:
ماضي أفريقيا الشمالية

غورفيتش:
المجدلية وعلم الاجتماع.

غولدزهير:
العقيدة والشريعة في الإسلام

غومبلوفيتس:
نظارات سوسيولوجية

Gouhier H. غوهيه: *L'Histoire et sa philosophie*,
Paris, 1952. التاريخ وفلسفته

Von Grunebaum G. فون غرونبام: *L'Islam médiéval*, trad.
O. Mayot, Paris 1962. الاسلام في العصر الوسيط

Fischel W. فيشل: "Ibn Khaldūn's use of
Historical Sources" in, *Studia
Islamica*, XIV, 1961. استعمال ابن خلدون للمصادر
التاريخية

Carra de Vaux. كارا دي فو: *Les Penseurs de L'Islam*, t.I,
Paris, 1921. مفكرو الاسلام

Kraus P. كراوس: "Jabir Ibn Hayyān" in:
*Archives de l'Institut
d'Egypte*, Vol 44–45, Le
Caire, 1942. جابر بن حيان

Corbin H. كوربان: *Histoire de la philosophie
islamique*, t.I, Paris, 1964. تاريخ الفلسفة الاسلامية

Langlois-Seignobos: لاينجلاوا - سينيوبوس:
*Introduction aux études
historiques*, Paris, 1898. مدخل إلى الدراسات التاريخية.

Lacoste Y. لاكoste: • "La grande Œuvre d'ibn
Khaldoun", in: *La Pensée*,
nº 69, 1956. مؤلف ابن خلدون العظيم.

- ابن خلدون
 - لويس: العباسيون
 - ليختنشتير: علم التاريخ العربي والاسلامي.
 - ماسينيون: الزمان في الفكر الاسلامي.
 - مذكور: موقع الفارابي في الفلسفة الاسلامية
 - محصاني: أفكار ابن خلدون الاقتصادية
 - مونيه: دراسات سوسيولوجية حول أفريقيا الشمالية.
 - مهدي: فلسفة ابن خلدون في التاريخ.
- Ibn Khaldoun, Paris, 1966.
- Lewis B. "Abbasides", in Encyclopédie de L'Islam, nouv. éd., I, 1954.
- Lichtenstadter I. "Arabic and Islamic Historiography", in: The Muslim World, XXXV, 1945.
- Massignon L. "Le temps dans la pensée Islamique", in: Eranos-Jahrbuck, XX, 1952.
- Madkour I. La place d'Alfarabi dans l'école philosophique musulmane, Paris, 1934.
- Mahmassani S. Les idées économique d'Ibn Khaldoun, Lyon, 1932.
- Maunier R. Mélanges de Sociologie Nord-Africaine, Paris, 1930.
- Mahdi M. Ibn Khaldūn's philosophy of history, London, 1957.

Najjār F. نجّار: فلسفة الفارابي السياسية والمذهب الشيعي
 «Farabi's political philosophy and shi'isme»
Studia Islamica, XIV 1961.

Nash'at M.A. نشأت: ابن خلدون، مفكر اقتصادي رائد،
 "Ibn Khaldoun, Pioneer Economist", in: *L'Egypte Contemporaine*, Vol 38, 1944

Nassar N. نصار: استاذ ابن خلدون: الآبلي.
 "Le maître d'Ibn Khaldoun: Al-Abili", in:
Studia Islamica, XX, 1964.

Walzer R. والزر: مؤلفات يونانية منقوله إلى العربية
Greek into Arabic, London, 1963 (2nd ed.)

Worms R. ورمس: فلسفة العلوم الاجتماعية.
Philosophie des Sciences Sociales, Paris, 1907, Vol III.

الفهرس

تمهيد ٥
مدخل ٦
نشوء المشكلة وبنيتها ٧
١ - ملاحظات منهجية ١٣
٢ - المعرفة والسلطة ٢٤
٣ - المشكلة ٤٩
الباب الأول ٥٣
تفسير تخليلي لواقعية ابن خلدون ٥٣
في أصولها ونتائجها ٥٣
الفصل الأول: نقد العقل النظري ٦٣
١ - الفكر والوجود ٦٧
٢ - الواقع والعقل والحقيقة ٨٢
٣ - تطبيقات على علوم الطبيعة ١٠٩
الفصل الثاني: الواقعية والتاريخ ١٢٣
١ - مشكلة التاريخ ١٢٣
٢ - عناصر منهجية ١٤٨
٣ - من علم التاريخ الى علم العمران ١٦١
٤ - علم أم فلسفة؟ ١٧٧

١٨٩	الفصل الثالث: الواقعية السوسيولوجية
٢٩٢	١ - الأخلاق وعلم العمران
٢١٣	٢ - نظام المجتمع
٢٣٨	٣ - المجتمع البدوي
٢٥٤	٤ - المجتمع - الدولة
٢٧٩	٥ - وجهة انتروبولوجية

الباب الثاني

تفسير جدي لواقعية ابن خلدون في معناها التاريخي والفلسفي

٢٨٧	الفصل الرابع: الصيرورة الاجتماعية، الوعي التاريخي
٢٨٧	١ - فرادة وشمولية
٢٩٥	٢ - واقعية ودوغاتية
٣٠٢	٣ - فكر سوسيولوجي وصيرورة اجتماعية
٣١٣	٤ - تقدم في الوعي التاريخي
٣٣٩	الفصل الخامس: الواقعية والتاريخ والفلسفة
٣٣٩	١ - واقعية ومثالية
٣٥٣	٢ - التاريخ والفلسفة
٣٦١	ببليوغرافيا
٣٧١	الفهرس